This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

70
332

LIBRARY
LELAND STANFORD JUNIOR
UNIVERSITY

System der Ethik

mit einem

Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von

Friedrich Paulsen,
a. o. Professor an der Universität Berlin.

Erste Hälfte.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besser'sche Buchhandlung.)
1889.

74053
H

System der Ethik

mit einem

Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von

Friedrich Paulsen,

a. o. Professor an der Universität Berlin.

Berlin.

Verlag von Wilhelm Hertz.

(Besser'sche Buchhandlung.)

1889.

Zwei Schwestern

gewidmet,

der todten in treuem Gedenken,

der lebenden in dankbarer Verehrung.

[redacted]

Statt einer Vorrede.

Ich glaube nicht, daß ich viel eignes neues lehre,
Noch durch mein Scherflein Witz den Schatz der Weisheit mehre.
Doch denk' ich von der Müh mir zweierlei Gewinn;
Einmal, daß ich nun ſelbſt an Einſicht weiter bin;
Sodann, daß doch dadurch an manchen Mann wird kommen
Manches, wovon er ſonſt gar hätte nichts vernommen.
Und auch der dritte Grund ſcheint wert nicht des Gelächters:
Daß, wer dies Büchlein lieſt, derweil doch lieſt kein ſchlechters.

Fr. Rückert, Weisheit des Brahmanen.

— — und ſonach wäre Tugend gleichſam Geſundheit und Schönheit und Wohlgeſtalt der Seele, Laſter aber Krankheit und Häßlichkeit und Schwäche. Plato.

— — demnach beſteht das höchſte Gut des Menſchen in der Bethätigung der Tugenden und Tüchtigkeiten der Seele, zumeiſt der höchſten und vollendetſten. Ariſtoteles.

Tugend iſt nichts anderes als handeln nach dem Geſetz der eigenen Natur; und es giebt nichts, was ihr an Würde und Wert voranginge. Spinoza.

Und alſo iſt Tugend das Gut und Laſter das Übel für jedermann. Shaftesbury.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Einleitung. Wesen und Aufgabe der Ethik 1

1. Begriffsbestimmung (1) — 2. Stellung im System der Wissenschaften (1) — 3. Methode (5) — 4. Ihre Sätze abstrakte Formeln (9) — 5. Ihr Geltungsbereich beschränkt (11).

Erstes Buch.

Umriß einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie.

Erstes Kapitel. Die Lebensanschauung und Moralphilosophie der Griechen 23

1. Anschauung des griechischen Volkes vom höchsten Gut (23) — 2. Sokrates: Tugend ist Einsicht (26) — 3. Plato (29) — 4. Aristoteles (35) — 5. Stoiker (40) — 6. Epikur (42) — 7. Gemeinsame Charakterzüge der griech. Ethik (44).

Zweites Kapitel. Die Lebensanschauung des Christentums . . . 50

1. Das Christentum ist supranaturalistisch (50) — 2. Geringschätzung des Wissens (52) — 3. der natürlichen Tugenden (53) — 4. der Tapferkeit (54) — 5. der Gerechtigkeit (55) — 6. Verhältnis zum Staat (56) — 7. zum Lebensgenuß und zur Kunst (58) — 8. zum Reichtum (60) — 9. zur Ehre und Selbstschätzung (62) — 10. Barmherzigkeit die christliche Tugend (64) — 11. Verhältnis zur Familie (66) — 12. Das ewige Leben (69) — 13. Die liberalistische Auffassung des Christentums (70).

Drittes Kapitel. Die Bekehrung der alten Welt zum Christentum. 78

1. Urteil der alten Welt über das Christentum (78) — 2. Untergang der antiken Sittlichkeit im Röm. Reich (80) — 3. Das moralische Selbstbewußtsein der Kaiserzeit; Epiktet, Marcus Aurelius, der Neuplatonismus (85) — 4. Verlangen nach Erlösungsreligion (88) — 5. Überlegenheit des Christentums (90) — 6. Analoge Entwickelung in der indischen Welt (91).

— — und ſonach wäre Tugend gleichſam Geſundheit und Schönheit und Wohlgeſtalt der Seele, Laſter aber Krankheit und Häßlichkeit und Schwäche. Plato.

— — demnach beſteht das höchſte Gut des Menſchen in der Bethätigung der Tugenden und Tüchtigkeiten der Seele, zumeiſt der höchſten und vollendetſten. Ariſtoteles.

Tugend iſt nichts anderes als handeln nach dem Geſetz der eigenen Natur; und es giebt nichts, was ihr an Würde und Wert voranginge. Spinoza.

Und alſo iſt Tugend das Gut und Laſter das Übel für jedermann. Shaftesbury.

Seite

Viertes Kapitel. Pflicht und Gewissen 258

1. Das Sollen (258) — 2. Ursprung desselben nach Darwin (258) — 3. Wurzel des Pflichtgefühls in der Sitte (260) — 4. Pflicht und Neigung (263) — 5. Kants Ansicht über das Verhältnis von Pflicht und Neigung (267) — 6. Recht und Unrecht der intuitiven Ethik (273) — 7. Fehlbarkeit des Gewissens (275) — 8. Sittengesetze sind Regeln mit Ausnahmen (279) — 9. Das Gewissen, Ursprung und Geltung (281) — 10. Individualisirung des Gewissens (286) — 11. Moralischer Nihilismus (290) — 12. Zum Sprachgebrauch (293).

Fünftes Kapitel. Egoismus und Altruismus 295

1. Kein absoluter Gegensatz (295) — 2. Alle Handlungen greifen mit ihren Wirkungen (297) — 3. und mit ihren Motiven über den Gegensatz über (300) — 4. Wirkliches Verhältnis (303) — 5. Ob die altruistischen Willensantriebe im Zunehmen sind? (307).

Sechstes Kapitel. Tugend und Glück 311

1. Wirkung des Verhaltens auf das Ergehen (312) — 2. Wirkung des Ergehens auf den Charakter (318).

Siebentes Kapitel. Das Verhältnis der Moral zur Religion . . 322

1. Historischer Zusammenhang, seine Ursachen und Wirkungen (322) — 2. Notwendiger innerer Zusammenhang (328) — 3. Verhältnis von Religion und Wissenschaft (332) — 4. Der Unsterblichkeitsglaube (343).

Achtes Kapitel. Die Freiheit des Willens 349

1. Historische Orientirung (349) — 2. Darlegung der Thatsachen (353) — 3. Die Verantwortlichkeit (356) — 4. Die wirkliche Bedeutung der menschlichen Freiheit (361).

Drittes Buch.

Tugend- und Pflichtenlehre.

I. Die Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst und die individualistischen Tugenden.

Einleitung. Wesen der Tugend. 369

Erstes Kapitel. Selbstbeherrschung oder Vernünftigkeit 373

1. Selbstbeherrschung (373) — 2. Mäßigkeit; Askese (374) — 3. Bescheidenheit (379) — 4. Tapferkeit (383) — 5. Beharrlichkeit und Geduld (386) — 6. Gelassenheit (388) — 7. Weisheit (391).

Zweites Kapitel. Das leibliche Leben 392

1. Bestimmung desselben (392) — 2. Ernährung; Trunksucht (393) — 3. Taback (400) — 4. Wohnung (401) — 5. Kleidung (403) — 6. Bewegung in Spiel und Arbeit (404).

Viertes Kapitel. Das Mittelalter und seine Lebensanschauung .
1. Die Bekehrung der germanischen Völker (93) — 2. Lebensempfindung und Lebensführung (96) — 3. Der Klerus (98) — 4. Geschichtliche Notwendigkeit für die Kirche, die Welt in sich aufzunehmen (99).

Fünftes Kapitel. Die moderne Lebensanschauung 1
1. Naturalistischer Charakter der Neuzeit; Renaissance (103) — 2. Reformation (105) — 3. Schätzung des Wissens (110) — 4. Fr. Bacon und sein Zukunftstraum (111) — 5. R. Descartes und sein Kulturprogramm (113) — 6. Die moderne Staatswissenschaft, Th. Hobbes (116) — 7. Leibniz (117) — 8. Selbstgefühl der Neuzeit (119) — 9. Das 19. Jahrhundert; Romantik und Pessimismus (120) — 10. Verhältnis zum Christentum (122).

Sechstes Kapitel. Christliche und moderne Moralphilosophie. . 1
1. Christliche Moralphilosophie (127) — 2. Katholische Moraltheologie (131) — 3. Moderne Moralphilosophie; Th. Hobbes (136) — 4. Spinoza (138) — 5. Shaftesbury (142) — 6. Hume, Bentham, Mill, Spencer (146) — 7. Leibniz, Wolff (149) — 8. Kant (150) — 9. Spekulative Philosophie; Schleiermacher (156) — 10. Herbart (160) — 11. Schopenhauer (161) — 12. Neueste Litteratur (166).

Zweites Buch.

Grundbegriffe und Principienfragen.

Erstes Kapitel. Gut und schlecht (böse) 1
1. Der Begriff gut (171) — 2. Genauere Bestimmung gegen Mißverständnisse (174) — 3. Subjektiv-formale und objektiv-materiale Beurteilung (177) — 4. Der Zweck heiligt das Mittel (181) — 5. Die Bedeutsamkeit der einzelnen Handlung (188) — 6. Vorläufige Ablehnung des Egoismus (192) — 7. Summe (193).

Zweites Kapitel. Das letzte Ziel oder das höchste Gut 1
1. Kritik des Hedonismus, Lust nicht Zweck des Handelns (195) — 2. noch Befreiung von Schmerz (201) — 3. Triebe, die auf schmerzhafte Bethätigung gerichtet sind (202) — 4. Bedeutung der Lust vom biologischen Standpunkt (206) — 5. Positive Bestimmung des höchsten Gutes (210) — 6. Weitere Ausführung (213).

Drittes Kapitel. Der Pessimismus 2
1. Pessimismus als Stimmung und Theorie (218) — 2. Hedonistische Beweisführung (219) — 3. Moralistische Beweisführung (227) — 4. Ge-philosophische Beweisführung in hedonistischer (237), — 5. in scher Absicht (243) — 6. Summe (248) — 7. Das Übel und t, ihre teleologische Notwendigkeit (250).

Drittes Kapitel. Das wirtschaftliche Leben . . . . . .
1. Die Berufsarbeit notwendig für die Wohlfahrt des Eigen (411) — 2. Pflicht gegen die Gesammtheit (414) — 3. Geiz und schwendung (417) — 4. Socialökonomische Wirkung der Verschwe (420) — 5. Armut und Reichtum (422).

Viertes Kapitel. Das geistige Leben und die Bildung . .
1. Wesen und Bedeutung der Erkenntnis (424) — 2. Bildung, bildung, Halbbildung (428) — 3. Wesen und Bedeutung der (434) — 4. Stellung der Kunst in der Gegenwart (438).

Fünftes Kapitel. Ehre und Ehrliebe . . . . . .
1. Wesen der Ehre (446) — 2. Bedeutung der Ehre für die mor Entwickelung (448) — 3. Ehrliebe als Stolz (450) — 4. Ehrlieb Demut (453) — 5. Selbstgefühl und Selbsterkenntnis (455) — 6. scheidenheit (457).

Sechstes Kapitel. Der Selbstmord . . . . . .
1. Die Thatsachen (459) — 2. Das Urteil darüber (461) — 3. Ursachen (464).

II. Die Pflichten gegen Andere und die socialen Tugenden.

Siebentes Kapitel. Mitleid und Wohlwollen . . . . . .
1. Das Mitleid (467) — 2. Das Wohlwollen (471).

Achtes Kapitel. Die Gerechtigkeit . . . . . .
1. Wesen und Naturgrundlage der Gerechtigkeit (474) — 2. Ihre deutung (477) — 3. Notwendigkeit einer positiven Rechtsordnung (47 — 4. Strafe und Strafrecht (480) — 5. Pflicht das Recht zu verteidige fremdes und eigenes (485) — 6. Großmut und Vergebung (488) — 7. Das Princip der Rechtsbildung (494) — 8. Recht und Moral in kongruent, Notunrecht (497) — 9. Zurückbleiben des Rechts hinter de Forderungen der Moral (503) — 10. Der Zweikampf (507).

Neuntes Kapitel. Die Nächstenliebe . . . . . .
1. Bestimmung und Begrenzung der Pflicht (514) — 2. Das Almosen geben (519) — 3. Die Bedeutung der Nächstenliebe (524) — 4. Dank barkeit (526) — 5. Liebe zur Heimat, zum Volk, zur Menschheit (528)

Zehntes Kapitel. Die Wahrhaftigkeit . . . . . .
1. Negative Seite: die Lüge (535) — 2. Warum verwerflich? (536) — 3. Verläumdung, Schmeichelei, Heuchelei (539) — 4. Meineid (541) — 5. Notlüge (542) — 6. Möglich, wo kein Vertrauen besteht (544) — 7. oder wo notwendiges Mittel (546) — 8. Woher der moralische Rigorismus? (550) — 9. Positive Seite: die Wahrhaftigkeit; im

Seite

411 Verhältnis zu Einzelnen (553) — 10. Der öffentliche Wahrheitsdienst (556) — 11. Warum die neuen Wahrheiten verfolgt werden (558) — 12. Inwiefern dies notwendig ist (563) — 13. Ob Zerstörung des Irrtums unter allen Umständen geboten sei (566)

424 Viertes Buch.

Die Formen des Gemeinschaftslebens.

I. Die Familie.

446 1. Familie das Urelement aller Formen des Gemeinschaftslebens (577) — 2. Auf ihr beruht Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens (581) — 3. Verhältnis der Gatten (584) — 4. Eltern und Kinder; Erziehung (588) — 5. Familie die Schule der moralischen Tugenden (591) — 6. Ehelosigkeit und Cölibat (593) — 7. Monogamie (597) — 8. Ehescheidung (600) — 9. Ehefreiheit (602) — 10. Frauenemancipation, Ursachen dieser Bestrebungen (604) — 11. J. St. Mill ihr Anwalt (606) — 12. Kritik seiner Ansicht (608) — 13. Aussichten (613) — 14. Geschlechtliche Sittlichkeit (617) — 15. Die Prostitution (621) — 16. Das Gesindewesen (623).

459

II. Geselligkeit und Freundschaft.

467 1. Bedeutung der Geselligkeit (626) — 2. Gesellige Tugenden und Laster (630) — 3. Die geselligen Formen (633) — 4. Verschiedenheit der Völker in Hinsicht auf das gesellige Leben (636) — 5. Der Umgang mit der Natur (639) — 6. Die Freundschaft (641).

474

III. Das wirtschaftliche Leben und die Gesellschaft.

Erstes Kapitel. Das Eigentum und die Eigentumsordnung . . 64

1. Bedeutung des Eigentums (646) — 2. Ursprung des Eigentumsrechts (648) — 3. Bedingtheit und Veränderlichkeit desselben (651).

514 **Zweites Kapitel.** Gesellschaft und Gesellschaftsordnung 65

1. Wesen der Gesellschaft (655) — 2. Wirkung auf die Lebensgestaltung (658) — 3. Die Gesellschaftsordnung (663) — 4. Die kapitalistische Gesellschaftsordnung; ihr Ursprung (666) — 5. Statistisches (671) — 6. Zusammenhang mit der liberalistischen Politik (675) — 7. Einfluß auf die Lebensgestaltung: Steigerung des Nationalreichtums (676) — 8. Vermehrung des Proletariats (680) — 9. Mitwirkende Umstände (686) — 10. Wirtschaftskrisen (687) — 11. Die sociale Frage (691) — 12. Ob die Gesellschaft demokratischer wird? Der Schein (692) — 13. die Sache (695).

535

Drittes Kapitel. Socialismus und sociale Reform 6

1. Der Socialismus, Geschichtliches (698) — 2. Politisches Programm der Socialdemokratie (702) — 3. Die Rechtsfrage und die Frage der Gerechtigkeit (706) — 4. Das socialistische Gesellschaftsprogramm (713) — 5. Mögliche Erwartungen von seiner Verwirklichung (718) — 6. Utopistische Phantasien (721) — 7. Das Gleichheitsprincip unverträglich mit der Lebensfähigkeit einer socialistischen Gesellschaft (724) — 8. Ob Freiheit der Berufswahl möglich (730) — 9. Die neue Gesellschaftsordnung kann nicht durch politische Revolution entstehen (733) — 10. Bebel über den Staat (737) — 11. Lassalles Produktivassociation mit Staatsmitteln (740) — 12. Zunehmende Socialisirung der Produktion und wachsende Ausdehnung der Staats- und Gemeindethätigkeit während der letzten Jahrhunderte (743) — 13. Wird auch in Zukunft wachsen (748) — 14. Die voraussichtlichen Wirkungen dieser Entwickelung (756) — 15. Fortsetzung (760) — 16. Arbeiterschutzgesetzgebung (766) — 17. Andere Stücke der socialen Reform (773) — 18. Arbeitergilden (776) — 19. Schluß (780) — 20. Das Socialistengesetz (786).

IV. Der Staat.

Erstes Kapitel. Wesen und Ursprung des Staats 7

1. Begriff des Staats (792) — 2. Absolutistische Theorie (793) — 3. Liberalistische Theorie (795) — 4. Ausgleichung der Gegensätze in der Wirklichkeit (798) — 5. Warum in der griechischen Philosophie die liberalistische Theorie fehlt (801)? — 6. Ursprung des Staats (803).

Zweites Kapitel. Die Staatsform oder die Verfassung 8

1. Die Verfassungsformen überhaupt (812) — 2. Bedingungen ihres Bestehens (813) — 3. Reform und Revolution (816) — 4. Das Königtum (819) — 5. Seine Bedeutung (823) — 6. Die konstitutionelle Monarchie (828) — 7. Parlamentarische Regierung (833) — 8. Das Wahlrecht (842).

Drittes Kapitel. Umfang und Grenzen der Staatsthätigkeit . . 8

1. Die Formel Humboldts und Mills (845) — 2. Andere Formel (847) — 3. Wachstum der Staatsthätigkeit auf dem Gebiet des wirtschaftlich-gesellschaftlichen (851) — 4. Einschränkung auf dem Gebiet des geistig-religiösen Lebens (855).

Einleitung.

Wesen und Aufgabe der Ethik.

1. Nach der Bedeutung des griechischen Namens ist Ethik eine Wissenschaft von den Sitten.

Es giebt zwei Formen wissenschaftlicher Beschäftigung mit den Sitten: die historisch-anthropologische und die praktische. Jene, die wir z. B. bei Herodot oder in Herbert Spencers beschreibender Sociologie finden, erkundet und beschreibt die Sitten, welche von verschiedenen Völkern geübt und gehalten werden; man könnte sie Ethographie nennen. Die praktische Beschäftigung mit den Sitten dagegen richtet sich auf ihren Wert und Unwert; sie fragt: welche Lebensformen und Verhaltungsweisen sind den Aufgaben des menschlichen Lebens angemessen und also gut, welche dagegen verderblich und schlecht? Ihre letzte Absicht ist, zur rechten Lebensführung und Lebensgestaltung anzuleiten.

Diese letztere Art von Untersuchung nun ist es, für die bei den Griechen der Name Ethik üblich geworden ist. Aristoteles ist der erste, der Betrachtungen solchen Inhalts unter dem Titel Ethik zu einem systematischen Ganzen zusammengeschlossen hat. — In diesem Sinne wird das Wort auch hier gebraucht. Über die Natur einer solchen Disciplin den Leser vorläufig zu orientiren ist der Zweck der folgenden einleitenden Bemerkungen.

2. Es giebt überhaupt zwei Arten wissenschaftlicher Disciplinen: theoretische und praktische, als Theorien und Technologien, Wissenschaften und Kunstlehren, kann man sie einander entgegensetzen. Jene haben ihr Ziel in der Erkenntnis, diese in der Gestaltung der Dinge durch menschliche Thätigkeit: sie wollen zeigen, wie die Dinge angemessen zu menschlichen Zwecken gestaltet werden können.

Die Ethik gehört nach der obigen Erklärung zu den praktischen Disciplinen; sie will zeigen, wie das menschliche Leben angemessen

zu seinem Zweck oder seiner Bestimmung gestaltet werden könne. Sie steht durch diese ihre Aufgabe an der Spitze aller praktischen Disciplinen, alle auf gewisse Weise einschließend, denn alle Künste dienen zuletzt dem einen Zweck: das menschliche Leben vollkommen zu gestalten. Das gilt von der Kunst des Schiffbaus oder der Forstkultur nicht minder als von der Kunst der Erziehung und Staatsregierung. Also sind auch die entsprechenden Kunstlehren der Ethik als der Theorie der Lebenskunst untergeordnet oder in ihr als Theile gesetzt.

Alle praktischen Disciplinen beruhen auf theoretischen. Die Forstwissenschaft setzt die Wissenschaft von der Natur und den Lebensbedingungen der Pflanzen, die Nautik Geographie und Astronomie voraus; sie sind nichts anderes als Anwendungen theoretischer Erkenntnisse zur Lösung praktischer Aufgaben. Die theoretische Wissenschaft, zu der die Ethik in diesem Verhältnis steht, kann keine andere sein als die Wissenschaft vom Menschen, die *Anthropologie und Psychologie*. Auf Grund einer vorausgesetzten Erkenntnis der Natur und der Lebensbedingungen des Menschen unternimmt die Ethik die Beantwortung der Frage, welche der Mensch als wollendes Wesen aufwirft: durch welche Lebensformen der Gesammtheit, durch welche Verhaltungs- und Handlungsweisen des Einzelnen wird die Entfaltung der menschlichen Natur und die Gestaltung des menschlichen Lebens im Sinne der Vollkommenheit begünstigt oder gehemmt? Die Vergleichung mit einer anderen praktischen Disciplin, mit der *Medicin*, kann das Verhältnis der Ethik zur Anthropologie erläutern. Die Aufgabe der Medicin ist: Anleitung zur Ausübung der ärztlichen Kunst zu geben; die Aufgabe dieser Kunst aber ist: dem leiblichen Leben zur Erreichung vollkommener Entwickelung behülflich zu sein, günstige Bedingungen herbeizuführen, Gefahren abzuhalten, eingetretene Störungen zu beseitigen; Diätetik und Therapeutik teilen sich in die Aufgabe. Die theoretische Grundlage der Medicin ist die physische Anthropologie, welche ihrerseits wieder Anatomie, Physiologie, Chemie und Physik zur Voraussetzung hat. Man kann nun sagen: wie sich die *Medicin zur physischen Anthropologie* verhält, so verhält sich die *Ethik zur Anthropologie überhaupt*. Wie jene auf Grund der Erkenntnis der leiblichen Natur Anleitung giebt, die Aufgaben des leiblichen Lebens so zu lösen, daß dasselbe in gesunder Ent-

wickelung aller Funktionen bis zu seinem natürlichen Ende verläuft, so hat die Ethik auf Grund der Erkenntnis der menschlichen Natur überhaupt, besonders auch der geistigen und socialen Seite dieser Natur, Anleitung zu geben, die Aufgaben des Lebens überhaupt so zu lösen, daß dasselbe die reichste, schönste, vollkommenste Entfaltung erreicht. Man könnte hiernach die Ethik auch als die allgemeine Diätetik bezeichnen, zu der sich die Medicin nebst allen übrigen Technologien, die eine bestimmte Gestaltung des menschlichen Lebens zum Gegenstand haben, wie die Pädagogik, die Politik u. s. f. als besondere Teile verhalten. Die Ethik, indem sie aus dem höchsten Zweck, der vollkommenen Gestaltung des menschlichen Lebens überhaupt, die einzelnen Künste als notwendige Mittel entwickelt, fordert die besonderen Kunstlehren als eben so viele Hülfsdisciplinen.

Eine Anmerkung mag hier Platz finden. Es ist leicht zu sehen, daß die Kunstlehren nicht eigentlich neue, selbständige Wissenschaften sind. Die Wissenschaft hat es mit der Natur der Dinge zu thun. Die Veränderbarkeit der Dinge durch unsere Thätigkeit macht nun nicht eigentlich eine Seite ihrer Natur aus. Die Wissenschaft könnte daher sich darauf beschränken, in gelegentlich eingestreuten Bemerkungen darauf hinzuweisen, auf dieser oder dieser Seite des Wesens der Dinge beruhe es, daß sie zu solchem und solchem Gebrauch dienten, oder daß wir so oder so auf sie zu wirken vermöchten. Die Physik z. B. könnte bei Gelegenheit der Behandlung des Dampfes anmerken: auf dieser eigentümlichen Natur der Gase beruht ihre Verwendbarkeit zu Motoren. Die Technologien wären so gleichsam als Korollarien den Theorien eingefügt.

Wären die Menschen in erster Linie theoretische oder betrachtende Wesen, dann möchten sie damit sich begnügen. Die Sache liegt aber nicht so: sie sind vielmehr in erster Linie praktische oder wollende Wesen. Die praktischen Aufgaben sind früher und wichtiger, als die theoretischen Probleme. Die Wissenschaften, so wird man ohne großen Fehler sagen dürfen, sind erfunden worden zur Lösung von Aufgaben, Erkenntnisse sind, wenigstens in ihrem ersten Ursprung, Mittel zu praktischen Zwecken: so die Anatomie und Physiologie zur Heilkunst, die Geometrie, wie der Name sagt, zur Landmessung. Und so wird von der Philosophie oder der theoretischen Erkenntnis über-

haupt gelten, daß sie ursprünglich hervorgebracht worden ist durch die Frage nach der Bedeutung und Aufgabe des Lebens überhaupt. Ja man wird weiter sagen können: der letzte Grund, der die Menschen antreibt, über die Natur dieses Weltalls nachzudenken, bleibt zu allen Zeiten das Bedürfnis, über Sinn, Herkunft und Ziel des eigenen Lebens sich Rechenschaft zu geben. In der Ethik läge hiernach Ursprung und Ziel aller Philosophie.

Auf eine bemerkenswerte Weise kommt diese Priorität der praktischen Disciplinen vor den theoretischen in der Gestaltung, die der wissenschaftliche Unterricht auf seiner höchsten Stufe angenommen hat, zur Erscheinung. Unsere Fakultätswissenschaften sind durchaus durch den praktischen Zweck zusammengeführt worden. Die medicinischen Disciplinen bilden eigentlich nicht eine systematische Wissenschaft; sie werden zusammengehalten durch einen praktischen Zweck: die medicinische Fakultät ist eine technologische Bildungsanstalt für Ärzte. Diese Anstalt zieht alle diejenigen theoretischen Disciplinen in den Kreis ihres Unterrichts, die sie für die Ausbildung ihrer Schüler zu solchen Technikern für notwendig und nützlich hält. So sind Physiologie und Anatomie, die in einer aus rein theoretischer Rücksicht entworfenen Einteilung natürlich zur Naturwissenschaft, unter dem Titel Biologie, gezählt werden würden, in die medicinische Fakultät gekommen. Nicht anders steht es mit der Jurisprudenz oder Theologie: beide sind nicht besondere, selbständige Wissenschaften, sondern die beiden Fakultäten sind technische Bildungsanstalten, jene für Richter und Beamte, diese für Prediger und Seelsorger, und was den Verwaltern dieser Berufe an Kenntnissen notwendig ist, das ziehen sie herbei und stellen es in den Dienst dieses Zweckes. In rein theoretischer Gliederung der Wissenschaften fielen alle diese Disciplinen entweder unter die Geschichte oder unter die Philosophie. Die Frage, was in einem bestimmten Lande Rechtens war oder ist, gehört zur Historie, ebenso wie die Frage nach dem Wesen oder der geschichtlichen Entwickelung einer bestimmten Religion. Die Frage dagegen nach dem Wesen des Rechts überhaupt oder seiner Bedeutung für die menschliche Lebensgestaltung gehört zur praktischen Philosophie, die Frage nach dem Wesen Gottes oder der Konstitution des Universums zur Metaphysik. — Es liegt darin die thatsächliche Erklärun

daß das Wissen um des Lebens, nicht das Leben um des Wissens Willen sei.

3. Aus der im Obigen gegebenen Bestimmung der Natur der Ethik ergeben sich einige Folgen, die ich kurz entwickele.

Zuerst eine Folge für die Methode. Es ist eine alte Streitfrage, ob die Sätze der Ethik rationale, aprioriſche oder empiriſche Wahrheiten seien. Wenn unsere Auffassung von dem Wesen dieser Wissenschaft nicht gänzlich in die Irre geht, so werden ihre Sätze empiriſche Wahrheiten sein in demselben Sinne, in welchem die medicinischen Erkenntnisse empiriſch sind. Die Medicin begründet ihre Vorschriften auf die empiriſche Kenntnis der leiblichen Natur des Menschen. Daß Reinlichkeit, frische Luft, ein gewisses Maß von Anstrengung und Ruhe u. s. w. für die leibliche Wohlfahrt günstige Folgen haben, wissen wir ohne Zweifel durch Erfahrung, zuerst die blinde Erfahrung des Erlebens solcher oder solcher Rückwirkungen unseres Verhaltens, sodann auch durch die theoretiſche Erfahrung der Physiologie, welche den ursächlichen Zusammenhang zwiſchen Verhalten und Folgen darlegt. Nicht auf andere Weise wissen wir, daß geordnetes Familienleben, regelmäßige Berufsarbeit, besonnenes und überlegtes Handeln, Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit im Verkehr mit Menschen günstige Bedingungen für gesunde Lebensentwickelung sind, und daß umgekehrt Unmäßigkeit, Trägheit, Mangel an Selbstbeherrschung, Eitelkeit, Zanksucht u. s. w. die Tendenz haben, ein Leben elend zu machen und zuletzt zu Grunde zu richten. — Wollte man hiergegen einwenden, daß die Sätze der Moral nicht Aussagen, sondern Vorschriften oder Gebote, solche aber ihrer Natur nach nicht empiriſche Sätze seien, so wäre zu erwidern, daß allerdings Gebote als solche nicht empiriſch, freilich ebenso wenig rational, weil überhaupt nicht Erkenntnisse seien, daß sie aber auf Erkenntnissen beruhten und daß diese Erkenntnisse empiriſch erworbene seien. Quod in contemplatione instar causae, id in generatione instar regulae, sagt treffend Baco.

Die rationaliſtiſche Ansicht, als deren Vertreter Kant genannt werden mag, behauptet dagegen, daß jedermann, unbelehrt durch die auf diesem Gebiet immer ungewisse und zweideutige Erfahrung, jederzeit in jedem Fall mit vollkommener Gewißheit wisse, was recht und

gut, was unrecht und böse sei; weßhalb denn auch die Ethik nicht die Aufgabe habe, die Menschen über das, was gut und böse sei, erst zu belehren, sondern nur die bescheidene Aufgabe einer systematischen Formulirung jener von jedermann schon besessenen Erkenntnis. Eine solche Erkenntnis nun könne überall nicht aus Erfahrung, sondern nur aus reiner Vernunft entspringen.

Ich halte diese Ansicht für eine irrige. Die Ursache des Irrtums scheint mir in Folgendem zu liegen.

Es ist in der That so, daß die Menschen nicht die Entstehung der Moralphilosophie abgewartet haben, um gut und böse zu unterscheiden. Man kann auch sagen, daß etwas wie eine innere Stimme dem Menschen, wenn auch nicht immer, so doch oft mit absoluter Entschiedenheit sagt: das sollst du thun oder nicht thun; und zwar ohne alle Gründe, in Form eines unbedingten Imperativs. Ich will auf die Bedeutung dieser Thatsache hier nicht näher eingehen, es wird sich später Gelegenheit dazu bieten. Ich begnüge mich damit, an der Hand unseres Orientirungsbeispiels, der medicinischen Diätetik, zu zeigen, daß aus ihr nicht die Apriorität und Rationalität der Sittengesetze gefolgert werden kann.

Etwas ganz Ähnliches nämlich, als bei der sittlichen Lebensführung liegt auch bei der leiblichen Lebensführung vor. So wenig als der Mensch die Entstehung einer wissenschaftlichen Ethik abgewartet hat, um gut und böse zu unterscheiden, so wenig hat er auch das Entstehen der wissenschaftlichen Diätetik abgewartet, um das für das leibliche Leben Zuträgliche und Unzuträgliche zu unterscheiden. Längst ehe von Medicin und Wissenschaft überhaupt die Rede war, griff der Hungrige nach dem Brod und ließ den Stein liegen; lange bevor es Physik und Wärmelehre gab, bedeckte der Frierende sich mit einem Fell und legte es ab, wenn ihm zu warm wurde. Warum? Die Frage würde ihm so wunderlich vorgekommen sein, als unseren Schulknaben die Frage: warum ist stehlen böse? Es ist selbstverständlich, daß ein Fell wärmt und daß stehlen böse ist, einen Grund dafür kann es eigentlich gar nicht geben. Die wissenschaftliche Forschung beginnt überall damit, daß das, was bisher selbstverständli war, zum Problem wird. Nachdem die Menschen ungezählte Jah tausende blos nach den absoluten Imperativen der naturalistisch

Diätetik und einer ebenso naturalistischen Therapeutik, die ja auch heute noch in den Recepten oder absoluten Imperativen der volkstümlichen Diätetik und Heilkunde fortdauern, gelebt hatten, kam endlich auf, was wir wissenschaftliche Medicin nennen. In langsamem Fortschritt lernte man die Einrichtung des Leibes und ihre Beziehung zu den äußeren Lebensbedingungen durch Beobachtung und Experiment kennen und sah sich so allmälig in den Stand gesetzt, längst geübte Heilverfahren und Verhaltungsweisen als zweckmäßige zu begründen, andere als gleichgiltige oder schädliche auszumerzen und durch neue zu ersetzen.

In ganz ähnlicher Lage ist die Moralphilosophie. Auch sie findet eine naturalistische Ethik vor. Wie durch Instinkte und blinde Gewohnheiten ohne Physiologie das leibliche Leben, so wird das gesammte menschliche Leben, besonders auch das sociale Leben, ohne Philosophie ursprünglich durch Sitten geregelt, welches Wort hier zur Bezeichnung alles dessen gebraucht wird, was als Gewohnheit, Brauch, Gesetz das Leben jedes Gliedes einer Gemeinschaft gleichmäßig bestimmt. Wie jene diätetischen Regeln, so treten auch die Sitten in Gestalt von absoluten Geboten, d. h. Geboten, die keinen Grund ihrer Gültigkeit angeben, dem Einzelnen entgegen: du sollst den Stammesgenossen nicht tödten, berauben, betrügen, das gilt ohne Grund und ohne Bedingung; dieses thun ist böse, das ist eine absolute Wahrheit, nicht anders als die, daß Feuer brennt und Wasser den Durst löscht.

Ist diese Wahrheit wirklich keiner Begründung zugänglich? kann die Ethik nichts thun als jene absoluten Gebote und Verbote zusammenstellen? Das hieße leugnen, daß es Ethik als Wissenschaft überhaupt geben könne, denn Wissenschaft besteht nicht im Inventarisiren, sondern im Erfinden und Begründen von Wahrheiten. Aber die Sache liegt nicht so. Jene Wahrheiten der Volksmoral selbst können auf eine andere Ansicht führen. Sie kommen noch in einer anderen Form als der imperativischen vor, in einer indikativischen Form, nämlich in den Sprüchwörtern: Hochmut kommt vor dem Fall; Lügen haben kurze Beine; ehrlich währt am längsten; Friede ernährt, Unfriede verzehrt u. s. w. Hier erscheint der Imperativ in Gestalt einer Aussage und zwar mit einem, wenn auch nur angedeuteten Grunde:

lüge nicht, denn Lügen haben kurze Beine; betrüge nicht, denn unrecht Gut gedeihet nicht; sei nicht hochmütig, streitsüchtig, denn —. Und damit ist die eigentliche Aufgabe einer Philosophie der Moral bezeichnet: diese in der Volksweisheit nur angedeuteten Gründe für den verschiedenen Wert verschiedener Verhaltungsweisen ausführlich zu entwickeln. Sie hat, ebenso wie die wissenschaftliche Diätetik, zu zeigen, wie gewisse Verhaltungsweisen, welche längst instinktiv geübt werden, der Natur und den Lebensbedingungen des Menschen angemessen und darum wohlthätig und förderlich sind. Sie kann zeigen, wie z. B. das Lügen für den, der lügt und für den, der belogen wird, ja darüber hinaus, für die ganze Gemeinschaft, die durch Rede verbunden ist, seiner Natur nach verderblich wirkt, indem es das Vertrauen zerfrißt und damit die Grundlage der Lebensgemeinschaft untergräbt, ohne welche doch menschliches Leben im vollen Sinne nicht möglich ist. Sie kann zeigen, wie stehlen das wirtschaftliche Leben des Bestohlenen stört, das des Diebes fast notwendig heillos zerstört, endlich das der ganzen Gemeinschaft durch Unsicherheit des Eigentums, als welche die in der Natur der Sache liegende Wirkung des Diebstahls ist, gefährdet, damit aber die Grundlage jeder Kultur und damit alles höheren menschlichen Lebens untergräbt. Die Moralphilosophie erhebt auf diese Weise instinktive Übung zu eingesehener Zwecknotwendigkeit.

Sie kann aber noch ein Mehreres thun: wie die medicinische Diätetik die Vorschriften der naturalistischen Diätetik nicht blos begründet, sondern andererseits auch verbessert, so wird auch die wissenschaftliche Ethik die Vorschriften der naturalistischen Moral nicht blos begründen, sondern auch ergänzen und verbessern können. So kann sie z. B., indem sie die Zwecke aufzeigt, um deren Willen ein Gebot gilt, zugleich die Grenzen bestimmen, innerhalb deren es gilt. Indem sie zeigt, worauf die Verderblichkeit der Lüge beruht, giebt sie zugleich das Mittel an die Hand, zu bestimmen, wann absichtliche Täuschung zulässig und notwendig sein kann, d. h. löst das Problem der Notlüge auf, das den gesunden Menschenverstand (freilich auch viele Moralisten) in so eigentümliche Verwirrung bringt. Indem sie zeigt, warum es gut ist, Kränkungen zu vergeben, bestimmt sie zugleich, unter welchen Bedingungen allein Vergebung stattfinden

könne, unter welchen dagegen Vergeltung notwendig sei. Die naturalistische Moral mit ihren absoluten Imperativen läßt in komplicirteren Fällen ganz im Stich, sie überläßt das Individuum dann seinem eigenen Instinkt, man pflegt ihn auf diesem Gebiet Takt zu nennen. In der That kann die Moralphilosophie den Takt nicht überflüssig machen. Einzelentscheidungen auf Grund konkreter Umstände werden immer durch ihn erfolgen; aber sie kann Regeln zur Leitung des Taktes an die Hand geben, die mehr leisten, als jene absoluten Imperative.

Wir werden also hiernach sagen: Die Moralgesetze sind Naturgesetze und werden erkannt wie Naturgesetze, in demselben Sinn, in welchem die Vorschriften der Diätetik Naturgesetze sind und als solche erkannt werden. Es sind Regeln, auf deren Innehaltung die menschliche Wohlfahrt beruht. Wer die Gebote der Diätetik übertritt, wird zunächst als animalisches Wesen mit Übeln des Leibes bestraft; wer die Gesetze des wirtschaftlichen Lebens übertritt, wird mit wirtschaftlichen Strafen heimgesucht; wer die Gebote des Rechts bricht, wird als Rechtssubjekt mit rechtlichen Folgen, hier durch vernünftige Willkür, bestraft; wer die Gebote der Moral im engeren Sinne übertritt, wird mit Übeln bestraft, die ihm als moralischem Wesen empfindlich sind: Vernachlässigung der Pflichten gegen sich selbst durch Leichtsinn, Trägheit, Unvernunft hat Störungen im Eigenleben und dazu Geringschätzung oder Verachtung seitens der Umgebung zu Folge, Verletzung der Pflichten gegen Andere ruft Abneigung, Zorn, Haß, Mißtrauen und ihre praktischen Folgen hervor. Umgekehrt, wer die Gebote der Moral hält, dem wird es wohl gehen und seinen Kindern und Kindeskindern nach ihm. — Wir haben es also hier nicht mit grundlosen Imperativen einer praktischen Vernunft, noch mit willkürlichen Geboten eines irdischen oder überirdischen Gesetzgebers, sondern mit Naturgesetzen des menschlichen Wesens zu thun, in denen das normale, d. h. das die gesunde Lebensentfaltung bedingende Verhalten zu den verschiedenen Lebensaufgaben, sofern dasselbe vom Willen abhängig ist, ausgedrückt wird.

4. Aus der hier gegebenen Bestimmung der Aufgabe der Ethik ergiebt sich eine zweite Folge: sie kann nicht mit freiem Entwurf das vollkommene Menschenleben in konkreter Darstellung konstruiren. Wie die medicinische Diätetik nicht das vollkommene leib-

liche Leben in concreto darstellt, sondern nur ein allgemeines Schema giebt, das die mannichfachste Erfüllung nicht nur zuläßt, sondern fordert; so giebt auch die Ethik nur schematische Umrisse einer Lebensführung, deren Innehaltung noch nicht den Wert eines Lebens ausmacht, wenngleich sie die Voraussetzung gesunder Lebensentwicklung ist. Der Wert liegt in der Fülle des konkreten Lebensinhalts selbst, und diesen vermag die Ethik nicht als Aufgabe darzustellen oder zu beschreiben.

Man kann die Sache so zeigen. Es giebt nicht ein vollkommenes Leben. Ein Volk oder eine Menschheit, die aus lauter vollkommen gleichen Kopien eines vollkommenen Urbildes bestände, würde uns unsäglich arm und leer und langweilig vorkommen, ja es ist ein grabezu grauenhafter Gedanke: eine Vielheit von Menschen, die nicht durch innere Natur und Lebensgestaltung, sondern nur durch eine angeheftete Nummer unterschieden wären. Vollkommenheit ist nicht in der Gleichheit, sondern in der Mannichfaltigkeit der Bildung. Die Aufgabe einer Konstruktion des vollkommenen Menschenlebens bestände also darin, aus einer Idee der Menschheit die verschiedenen möglichen oder zur Erfüllung der Idee notwendigen Formen menschlicher Bildung zu entwerfen, d. h. eine Mannichfaltigkeit von Racen, Völkern, Stämmen, Familien, Individuen, alle mit der aus ihrer Anlage sich ergebenden Lebensentwicklung zu konstruiren. Es wäre die Aufgabe einer wirklich a priori, in künstlerischem oder schöpferischem Entwurf konstruirenden Philosophie der Geschichte. Offenbar eine absolut unmögliche Aufgabe. Ist es doch nicht einmal möglich, das uns in der Geschichte vorliegende vergangene Leben der Menschheit mit seiner Vielheit von Völkern und geschichtlichen Entwicklungsreihen aus einer Idee der Menschheit, die sich in solcher Mannichfaltigkeit darstelle, abzuleiten; die Versuche der Philosophie der Geschichte sind kaum mehr als vergebliche Anläufe zu der Lösung dieses Problems; und wer da glaubt, daß diese jemals gelingen werde, der vergesse nicht, daß dann noch die Konstruktion der zukünftigen Geschichte mit ihren neuen Bildungen übrig ist.

Von der Ästhetik erwartet Niemand, daß sie im Stande sei, das Schöne in concreto darzustellen, d. h. alle wirklichen und noch möglichen schönen Gemälde, Statuen, Dichtungen, Tonwerke aus einer

Idee des Schönen abzuleiten, und die möglichen den Künstlern zur Ausführung zu übergeben. Die Hervorbringung des Schönen in concreto ist Sache des Genies. Die Ästhetik ist eine hinterherkommende Reflexion über die Werke des Genies; sie sucht in allgemeinen Formeln auszusprechen, auf welchen Bedingungen die Wirkung beruht oder wenigstens ohne welche sie nicht stattfindet. Insofern kann sie dem künftigen Künstler zwar nicht konkrete Aufgaben stellen, wohl aber behülflich sein in die Bedingungen seiner Kunst Einsicht zu erlangen und Fehler zu vermeiden. Ganz ebenso liegt die Sache für die Ethik; sie beschreibt nicht jeden möglichen guten Lebensinhalt, ihn bringt vielmehr das sittliche Genie aus der Fülle seiner Natur hervor, sondern sie sucht die Regeln des Verhaltens, ohne deren Innehaltung die Führung eines guten und schönen Lebens nicht möglich ist, darzustellen und zu begründen. Und auch sie mag sich der Hoffnung hingeben, daß sie den, der ihr Aufmerksamkeit schenkt, zu der Auffindung seiner eigentümlichen Lebensaufgabe anzuleiten und ihn in der Ausführung vor Irrwegen zu bewahren einige Kraft besitze.

5. Hiermit ist eine weitere Folge gegeben: es kann eigentlich keine allgemein-gültige Moral geben, die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen erfordern jede ihre besondere Moral. Wie ein Engländer ein anderer ist, als ein Chinese oder ein Neger, und auch ein anderer sein soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine andere Moral. Daß es thatsächlich so ist, daß jedes Volk, wie seinen besonderen Lebensinhalt, so auch seine besondere Moral hat, daran ist ja kein Zweifel möglich; fraglich möchte es nur erscheinen, ob ist und soll sich hier decken, ob das nicht eben ein mangelhafter Zustand sei? Grade den Sätzen der Moral, so möchte man sagen, sei die Allgemeingültigkeit für alle Menschen, oder, mit Kant, für alle vernünftigen Wesen, durchaus wesentlich. Lasse man eine verschiedene Moral für Engländer und Neger zu, dann gebe es wohl auch eine verschiedene Moral für Männer und Weiber, für Künstler und Kaufleute, ja schließlich also eine besondere für jeden einzelnen Menschen?

In der That, die Folgerung wird gelten. Aber ich sehe nicht, wie sie vermieden werden kann, wenn wir einmal zugegeben haben

und nicht wieder zurücknehmen können, daß Verschiedenheit des Lebensinhalts nicht nur nicht vom Übel, sondern vielmehr wesentliche Bedingung der Vollkommenheit der Menschheit sei. Giebt es verschiedene, nebeneinander berechtigte Gestaltungen des Menschheitslebens, so gelten ja notwendig auch verschiedene Regeln der Lebensführung. Wie für den Engländer und den Neger eine verschiedene Diätetik gilt, so auch eine verschiedene Moral, die ja nach unserer Auffassung nichts anderes ist, als eine das ganze Leben umfassende Diätetik. Und wir werden demnach allerdings sagen: eine Verhaltungsweise mag für diesen angemessen und notwendig sein, ohne daß sie es darum auch für jenen zu sein brauchte. So ist auch das Verhalten eines Engländers gegen einen Neger nicht blos thatsächlich ein anderes als gegen einen Landsmann, sondern es gilt für diesen Verkehr auch wirklich eine andere Moral; wobei mir denn gänzlich fern liegt, die Schändlichkeiten, welche von Europäern gegen Naturvölker begangen worden sind, zu rechtfertigen.

Nur in einem bestimmten Sinne kann es allerdings eine allgemeine Moral geben. Sofern nämlich gewisse Grundzüge des Wesens und der Lebensbedingungen bei allen Menschen gleich sind, insofern wird es auch gewisse, für Alle gleiche Grundbedingungen gesunder Lebensentwicklung geben. So kann die medicinische Diätetik gewisse Grundregeln als allgemeingültige aussprechen: ein irgend welches Maaß von Nahrung und zwar wieder von diesen und diesen Nahrungsmitteln, Eiweißstoffen, Fetten, Kohlehydraten, Wasser u. s. w., ferner ein gewisses Maaß von Arbeit und Ruhe sind für die Erhaltung des leiblichen Lebens zuträglich oder notwendig. In demselben Sinne kann auch die Moral allgemeingültige Sätze aufstellen: irgend welche Fürsorge für die Nachkommen, irgend welche Erziehung der Jugend ist Bedingung für die Erhaltung menschlichen, d. h. eigentlich menschlichen Lebens; und hierfür ist wieder irgend eine Form des geordneten, dauernden Zusammenlebens der Geschlechter die Bedingung; und also ist ein dem entsprechendes Verhalten notwendig und gut. Oder: irgend welche Ordnung für das Zusammenleben einer größeren Gruppe, irgend welche Anordnungen zur Verhinderung von Feindseligkeiten zwischen den Gliedern der Gruppe sind für die Erhaltung menschlichen Lebens unter den geschichtlichen Bedingungen des

Daseins, die thatsächlich für Alle vorhanden sind, notwendig, und darum hat Übertretung dieser Ordnung die Tendenz, zerstörend zu wirken: Mord, Ehebruch, Diebstahl, Betrug, falsch Zeugnis u. s. w. sind böse, dagegen Gerechtigkeit, Wohlwollen, Wahrhaftigkeit, als die inneren Willensbestimmtheiten, welche jene Handlungen verhindern, sind gut.

Um aber aus solchen allgemeinen Regeln unmittelbar anwendbare Vorschriften zu machen, ist erst Anpassung an die besondere Natur und die besonderen Lebensbedingungen notwendig. Für einen Eskimo bedeutet jene diätetische Regel der Ernährung etwas anderes als für einen Neger. Und so würden auch die Regeln einer allgemein menschlichen Moral erst der Anpassung an die besonderen, geschichtlich gewordenen Wesensgestaltungen und Lebensbedingungen der verschiedenen Gruppen bedürfen, um zur Bestimmung und Beurteilung des Verhaltens unmittelbar brauchbar zu sein: die Forderung, dem Nächsten gerecht und wohlwollend zu begegnen, die Ordnungen des Familien- und des Gesammtlebens zu achten, hat für einen europäischen Christen einen andern Inhalt als für einen afrikanischen Neger. In Wirklichkeit urteilen wir alle so: wenn ein Mann aus unserer Mitte eine Menge Frauen kaufte und die Kinder von ihnen aufwachsen ließe, wie es ein Negerhäuptling thut, dann würden wir ihn einen Nichtswürdigen oder einen Verrückten nennen, und dem entsprechend behandeln. Den Neger dagegen, der dasselbe thut, tadeln wir nicht — oder sollten wir es thun? Ich meine, wir hätten dazu erst dann Veranlassung, wenn uns überzeugend dargethan würde, daß Polygamie für sein und der Seinen Leben, wie es ist, störend oder zerstörend wirkt. Daß Monogamie für ein civilisirtes Volk die beste Familienordnung ist, beweist nicht, daß sie es auch für die völlig andere Lebensgestaltung eines Negerstammes ist. Mit Recht wird man sagen, daß die Monogamie die höhere Form des Familienlebens sei; aber damit ist nur gesagt, daß sie der höheren Entwicklungsstufe gemäß sei, nicht auch, daß die niedere Stufe Unrecht thue, eine andere zu haben. Vielleicht ist Polygamie eine notwendige Stufe in der Entwicklung der Familie, wie die Blutrache in der Entwicklung des Rechts oder die Sklaverei in der Entwicklung der Gesellschaft.

Damit ist schon gesagt, daß für verschiedene Zeiten eine verschiedene Moral gilt. Daß es sie giebt, ist ja wieder eine unzweifel-

hafte Thatsache; aber daß es sie geben muß, daß es nicht notwendig Unvollkommenheit und Verkehrtheit ist, wenn eine frühere Zeit andere Sitten und Gebräuche hat, anders handelt und urteilt als die Gegenwart thut, davon überzeugt sich der gesunde Menschenverstand nur mit Mühe. Er ist durchaus geneigt zu urteilen, was nicht ist, wie bei uns, ist schlecht und verkehrt. Der Unfähigkeit, fremde Völker mit ihren fremden Sitten zu verstehen und anzuerkennen, entspricht die Unfähigkeit fremde Zeiten zu verstehen und in ihrer Art gelten zu lassen. So wird das Mittelalter gescholten und gebrandmarkt, weil es Ketzer und Hexen verbrannte, Verdächtige mit der Folter befragte, Verurteilte zu Tausenden tödtete. Mit Recht wird man diese Verfahrungsweisen roh und barbarisch finden. Nur ist damit noch nicht gesagt, daß jene Zeit Unrecht daran that sich ihrer zu bedienen. Es mag sein, daß es der Fall ist, daß wenigstens Mißbrauch sehr häufig vorkam, aber andererseits mag es sein — ein Beweis dafür ist ja der Natur der Sache nach unmöglich — daß diese Verfahrungsweisen für jene Zeit angemessen und notwendig waren. Vielleicht war die Disciplinirung der Gemüter durch die Kirche so sehr Voraussetzung des Übergangs zu höherer Kultur, daß es vor der Geschichte gerechtfertigt ist, wenn das Mittelalter jeden Versuch, dieser Disciplin sich zu entziehen, (und darauf ging Ketzerei doch meist hinaus) mit den entschiedensten Mitteln unterdrückte. Vielleicht war die ganze Gerichtspraxis mit ihren rohen Mitteln wenigstens vorübergehend notwendig, um den Übergang in das komplicirte Gesellschaftsleben der mittelalterlichen Städte möglich zu machen. Daß diese Mittel jetzt nicht notwendig sind, daß unsere Gerichte und unsere Polizei geschickter sind und mit menschlicherem, freilich auch kostspieligerem Verfahren dasselbe oder mehr erreichen, ist höchst erfreulich, aber kein Beweis dafür, daß dem Mittelalter die Friedensbewahrung auch mit unseren Mitteln möglich gewesen wäre. Vielleicht könnte das Mittelalter auf jene Anklagen erwidern: daß ihr jetzt mit so gelinden Gegenwirkungen auskommt, verdankt ihr uns: wir haben eben die Elemente, welche sich schlechterdings nicht in eine gesellschaftliche Ordnung fügten, durch Jahrhunderte lange harte Arbeit ausgemerzt. Freilich war das keine anmutige Sache. Aber sehr unbillig ist es, uns hinterher darum schelten.

Und nun wird man noch einen Schritt weiter gehen und sagen müssen: auch für verschiedene Gruppen desselben Volks, ja zuletzt für die verschiedenen Individuen gilt eine besondere Moral. Verschiedene Naturanlage und Lebensbedingungen erfordern wie eine verschiedene leibliche so auch eine verschiedene geistig-moralische Diät. Was für den Einen förderlich und notwendig ist, mag für den Andern unzweckmäßig und störend sein. Das wirkliche Urteil ist auch hierüber nicht in Zweifel: wir mißbilligen und tadeln an Einem, was wir an einem Andern erlaubt oder liebenswürdig finden. Ja man kann sagen: ein identisches Handeln ist für verschiedene Individuen eigentlich an keinem Punkt möglich. Wenn in jeder Handlung das ganze Wesen des Handelnden sich ausdrückt, und das ist doch der Charakter eigentlich menschlichen Handelns, daß nicht eine partikuläre Seite seiner Natur, sondern der ganze Wille, der ganze Mensch darin sich darstelle, so ist notwendig jedem Streben und jeder That, jedem Wort und jedem Urteil das Gepräge dieses Individuums aufgedrückt. Nur in dem Äußerlichen und Zufälligen nähert sich das Verhalten der Gleichheit, in allem Innerlichen und Wesentlichen tritt die Individualität hervor, und das ist nicht Mangel, sondern Vollkommenheit. Erst da, wo die Moral anfängt aufzuhören, wo sie sich dem Gebiet des Rechts nähert, da bleibt noch die Forderung, wenigstens äußerlich nach der Regel zu handeln, nach jenem Schiller'schen Epigramm:

Gern erlassen wir dir die moralische Delikatesse
Wenn du die zehen Gebot' nur notdürftig erfüllst.

Zweierlei ist hierzu jedoch zu erinnern. Das Erste ist, daß die Moralpredigt Ursache hat mehr die Allgemeingültigkeit als die Individualisirung der Moralgesetze zu betonen. Der letzteren wird Natur und Neigung schon Raum schaffen, während Unterwerfung unter eine allgemeine Regel der Neigung gar nicht schmeichelt. Ja es wird leicht geschehen, daß das Individuum auf Grund seiner besonderen Natur und Verhältnisse, seines Temperaments, seiner gesellschaftlichen Stellung, eine Besonderung der Moral für sich in Anspruch nimmt oder in solcher gegen fremdes Urteil und eigenes Gewissen Deckung sucht, die gar nicht aus dem Gesichtspunkt höherer Sittlichkeit stammt. Dieser Neigung des natürlichen Menschen gegenüber,

liche Vermehrung der Zahl der Ärzte und die entsprechende wenigstens relative Abnahme der Seelsorger in den letzten drei Jahrhunderten, besonders aber in dem letzten, ein Zeichen, daß die Sorge für den Leib die Gegenwärtigen mehr beschäftigt, als die Sorge für die Seele? Oder hoffen sie der Seele durch die Einwirkung auf den Leib beizukommen? Oder liegt es daran, daß die Aufgabe der Seelsorge bei der immer wachsenden Verschiedenheit des Denkens und Glaubens immer schwieriger, der Glaube an ihre Erfüllbarkeit immer geringer geworden ist?

Bestehen bleibt dabei andererseits, daß die Regeln der Moralphilosophie auch nicht schlechthin allgemeingültige für alle Völker und Zeiten sind. Es mag, wie gesagt, eine allgemein-menschliche Moral oder selbst eine Moral für alle vernünftigen Wesen gedacht werden können, aber es giebt niemanden, der sie auszuführen vermöchte. Der Moralphilosoph steht thatsächlich mit seinen Empfindungen und Gedanken innerhalb seines Volks und seiner Zeit und wird durch sie, es sei nun positiv oder negativ, bestimmt; auch die Gedanken von dem, was nicht sein soll, oder die Ideen von dem, was werden soll, kommen aus dem, was ist. Hierüber vermochte der abstrakte Rationalismus des 18. Jahrhunderts sich zu täuschen, auch Kant unterliegt dieser Täuschung; in dem historischen Jahrhundert, wie man im Gegensatz zum 18., dem saeculum philosophicum, das 19. Jahrhundert nennen könnte, ist der Glaube an den „allgemeinen Menschen" nicht mehr möglich.

Der Geltungsbereich jeder Moralphilosophie fiele hiernach immer zusammen mit dem Kulturkreis, aus dem sie selbst hervorgeht, sie mag sich dieser Beschränkung nun bewußt sein oder nicht. Ihre Aufgabe kann nur sein, die allgemeinen Umrisse einer Lebensführung zu ziehen, deren Innehaltung für Genossen dieser Kulturgemeinschaft Bedingung gesunder, tüchtiger und glücklicher Lebensentwickelung ist, welche Umrisse dann wieder für Mannichfaltigkeit der Ausgestaltung unendlichen Spielraum lassen. Ihr Werth wird darin zu suchen sein, daß sie innerhalb dieser Grenzen die Orientirung über die Aufgaben des Lebens und über die Mittel und Wege zu ihrer Lösung erleichtert und Irr- und Abwege erkennbar macht.

Erſtes Buch.

Umriß einer Geſchichte der Lebensanſchauung und Moralphiloſophie.

Der dogmatischen Darstellung lasse ich eine geschichtliche Übersicht über die Entwickelung der Lebensanschauung und Moralphilosophie vorausgehen. Ich beschränke dieselbe auf diejenigen geschichtlichen Erscheinungen, welche in dem Leben der abendländischen Völker noch unmittelbar fortwirken. Eine klare und deutliche Erkenntnis der vielfach gemischten und verworrenen Anschauungen und Bestrebungen unserer Zeit wird niemand erreichen, der nicht die großen Zuflüsse, durch welche der Strom unserer moralischen Kultur gebildet worden ist, an den Quellen aufsucht.

Die Vorgeschichte unserer Moral und Lebensanschauung teilt sich in drei große Abschnitte. Der erste umfaßt die Entwickelung der antiken Welt bis zu ihrer Bekehrung, der zweite die christliche Entwickelung mit ihren zwei Hälften: dem Christentum der alten Welt und dem mittelalterlichen Christentum, der dritte die noch unabgeschlossene Entwickelung der Neuzeit.

Die Lebensanschauung der antiken Welt ist naiv-naturalistisch: die Vollendung des natürlichen Wesens des Menschen in der Kultur ist das absolute Ziel. Die christliche Lebensanschauung ist supranaturalistisch: sich abwendend von der Kultur, fordert sie die Abtödtung des natürlichen Menschen und seiner Triebe, damit ein neuer, geistiger Mensch entstehe. Die Lebensanschauung der modernen Zeit ist nicht ebenso einig und in sich geschlossen; sie steht unter dem bestimmenden Einfluß jener beiden entgegengesetzten Tendenzen. Das Übergewicht hat die naturalistische Tendenz; der Anbruch der modernen Zeit wird durch die Wiederanknüpfung an die antik-heidnische Lebensanschauung (die sogenannte Renaissance) bezeichnet. Doch sind der modernen Lebensanschauung sehr wesentliche Elemente der christlichen Lebensanschauung beigemischt; auch bleibt die supranaturalistische Tendenz als Unter- oder Nebenströmung.

Der Verschiedenheit der Lebensanschauung entsprechen drei Gruppen von moralphilosophischen Systemen, die nach Form und Inhalt sich unterscheiden.

Die griechische Ethik nimmt ihren Ausgangspunkt in der Thatsache des Begehrens, des Strebens und Handelns. Sie fragt: was ist das letzte Ziel desselben und wie kann es erreicht werden? Das Ziel ist das höchste Gut. Die Aufgabe der griechischen Ethik ist demnach: die Natur des höchsten Gutes zu bestimmen und zu seiner Erreichuug den Weg zu weisen. Da das höchste Gut eine irgend welche Gestaltung des Menschen selbst ist oder als Mittel seiner Erreichung voraussetzt, so nimmt in der Ausführung die griechische Ethik wesentlich die Form der Tugendlehre an: sie beschreibt den vollkommenen Menschen in seinen einzelnen Seiten.

Die christliche Moral nimmt ihren Ausgangspunkt in einer anderen Thatsache: die menschlichen Bestrebungen und Handlungen sind Gegenstand einer eigentümlichen Beurteilung, der Beurteilung nämlich durch die Prädikate gut und böse; und zwar findet ein solches Urteil statt nicht blos von Seiten der Menschen, sondern nach christlicher Anschauung vor Allem von Seiten Gottes, als des höchsten Gesetzgebers und Richters. Die christliche Ethik fragt demnach: was ist nach Gottes Gebot Pflicht und was ist Sünde? Sie giebt nicht Ratschläge für die Förderung eigener und fremder Wohlfahrt, sondern sie stellt eine moralische Gesetzgebung auf, die mit einer juristischen Gesetzgebung formelle Gleichheit hat, daher auch bei der Handhabung Interpretation und Kasuistik nötig macht.

Von der modernen Ethik gilt dasselbe, was von der Lebensanschauung der modernen Zeit gesagt wurde: sie steht unter dem Einfluß der beiden voraufgegangenen Entwickelungsreihen der Moralphilosophie und hat darum nicht die durchgängige Einheitlichkeit nach Form und Inhalt. Im Ganzen schließt sich dieselbe — ich sehe hierbei ab von den rein theologischen Bearbeitungen, als welche nicht als freier, selbstgewählter Ausdruck des eigentümlichen modernen Lebens angesehen werden können — an die griechische an, namentlich was den Inhalt anlangt. Doch ist der Einfluß der christlichen Moral überall ein sehr bedeutender. Er erscheint in der Form, sofern die moderne Bearbeitung dieser Disciplin häufig die Gestalt

einer Pflichtenlehre hat. Er erscheint im Inhalt, z. B. darin, daß unter den Pflichten regelmäßig die Pflichten gegen Andere in erster Linie stehen, während in der griechischen Ethik die auf das Einzelleben gerichteten Tugenden oder Pflichten die erste Stelle einnehmen; oder darin, daß, wenn vom höchsten Gut gehandelt wird, nicht zunächst an das Gut des Individuallebens, wie in der griechischen Ethik, sondern an das Gut der Gesammtheit gedacht wird. Die Idee des Reiches Gottes, welches das Christentum in den Mittelpunkt der Welt- und Lebensanschauung gestellt hat, durchdringt wie ein allgegenwärtiges Element des modernen Lebens auch die Gedanken derer, die von ihm nichts wissen oder wissen wollen. Auch die Männer von 1789 vermögen nicht den Zusammenhang mit dem Christentum zu verleugnen; sie zerstören die Kirche, aber der Gedanke eines Reiches Gottes auf Erden, in wie veränderter Gestalt immer, bewegt auch sie: woher anders stammen jene Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen und aller Völker?

Erstes Kapitel.

Die Lebensanschauung und Moralphilosophie der Griechen*).

1. Als Ausgangspunkt der moralphilosophischen Reflexion bei den Griechen wurde oben die Frage bezeichnet: Was ist das letzte Ziel alles Strebens (τί τὸ τέλος), oder was ist das höchste Gut? Sie entspringt dem handelnden Menschen notwendig, wenn er sich auf sein Thun besinnt. Aristoteles, der Begründer der Ethik als

*) An ausführlichen Darstellungen des Gegenstandes ist seit Kurzem Überfluß. Außer von Zeller in seiner Geschichte der griechischen Philosophie wird er behandelt in dem gründlichen Werk von K. Köstlin, die Ethik des klassischen Altertums, erste Abt. 1887 (bis Plato); Luthardt, die antike Ethik, 1887; Th. Ziegler, die Ethik der Griechen und Römer (1881). Ein vortreffliches Werk über die ethischen Anschauungen des griechischen Volkes ist L. Schmidt, die Ethik der alten Griechen, 2. Bde. 1882. — Eine gute Übersicht über die Geschichte der Ethik überhaupt giebt Sigdwick, Outline of a history of Ethics (1886).

systematischer Wissenschaft, leitet dieselbe am Eingang der Nikomachischen Ethik in folgender anschaulichen Weise ab: Jede Kunst und jeder Antrieb, jede Handlung und jedes Streben geht auf ein Gut aus. Da es viele Bestrebungen und Künste giebt, so giebt es auch viele Ziele oder Güter: das Ziel der ärztlichen Kunst ist die Gesundheit, der Schiffsbaukunst das Fahrzeug, der Feldherrnkunst der Sieg, der Haushaltungskunst der Reichtum. Zwischen den Künsten aber findet eine Unterordnung statt: die Sattlerkunst arbeitet für die Reitkunst, diese für die Kriegskunst und so andere für andere. Da nun das Ziel der leitenden Kunst die Ziele der untergeordneten umfaßt, so daß diese um jenes willen erstrebt werden, so muß es, wenn nicht alles Streben ins Leere gehen soll, ein letztes Ziel geben oder ein Gut, das nicht wieder Mittel ist, sondern um seiner selbst willen erstrebt wird, alles übrige aber um seinetwillen. Was ist nun dieses höchste durch menschliches Handeln erreichbare Gut (*τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*)?

So leitet Aristoteles das Problem der griechischen Ethik in allgemein gültiger Weise ab.

Was ist nun dieses Gesuchte? Im Namen, so fährt er fort, stimmen Alle überein, sowohl die Vielen als die Feineren: es ist die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) oder Wohlfahrt (*τὸ εὖ ζῆν καὶ εὖ πράττειν*). Worin aber besteht die Glückseligkeit? Hier beginnen die Ansichten aus einander zu gehen: die Vielen setzen sie in die Lust, oder den Reichtum, oder das Ansehen und Ähnliches; auch wechselt der Einzelne seine Ansicht: ist er krank, so ist Gesundheit, leidet er Not, so ist Reichtum ihm das höchste Gut. Von den Feineren, den Philosophen (*οἱ χαρίεντες*) wird sie in die Tugend oder auch in die Philosophie gesetzt.

Vielleicht darf man sagen, daß Aristoteles die Verschiedenheit der Ansichten über das höchste Gut zu groß anschlägt, im Grunde hat das griechische Volk mitsammt seinen Moralphilosophen von der Natur der Glückseligkeit eine im wesentlichen einmütige Vorstellung.

Wir pflegen das Wort *εὐδαιμονία* mit Glückseligkeit wiederzugeben. Wir verlegen sie damit in die Empfindung. Das griechische Wort bezeichnet nicht einen subjektiven Empfindungszustand, sondern

eine objektive Lebensgestaltung: *εὐδαίμων* (neben welchem *ἀγαθοδαίμων, κακοδαίμων* u. ä. stehen) ist, wem ein guter *δαίμων* und damit ein gutes Lebensloos zu Teil geworden ist, denn *δαίμων* bedeutet die Gottheit, sofern sie den Menschen das Schicksal zuteilt. Wie beschaffen ist nun nach griechischer Anschauung ein gutes Lebensloos?

Ich wüßte es nicht kürzer und eindringlicher vorzustellen, als durch Erinnerung an jene wohlbekannte Anekdote von der Begegnung des Solon mit dem Krösus, wie Herodot (I, 30) dieselbe erzählt; sie kennzeichnet aufs vortrefflichste die Anschauung der Hellenen von dem, was ein gutes Leben sei, im Gegensatz zu der der Barbaren. Nachdem der König den Solon durch sein Schatzhaus hat führen lassen, redet er ihn also an: „O Fremdling aus Athen, viel Redens von dir ist zu uns gekommen, von wegen deiner Weisheit und deiner Fahrten, daß du philosophirend viele Länder um der Betrachtung willen besucht hast. Nun kommt mich die Lust an dich zu fragen, ob du schon einen sahest, der von allen dir als der beglückteste (*ὀλβιώτατος*) erschien? Er fragte ihn aber in der Meinung, daß er selbst unter allen Menschen der beglückteste sei. Solon aber mochte ihm nicht zu Gefallen reden, sondern sagte wie es war: O König, den Athener Tellos. Der König war überrascht und fragte: Warum schätzest du den Tellos den allerbeglücktesten? Solon antwortete: Tellos lebte zu einer Zeit, da es um die Stadt wohl stand, er hatte schöne und gute Kinder und sah von allen Kindeskinder und alle blieben ihm erhalten; er lebte, für unsere Verhältnisse, in guten Umständen und endlich wurde ihm ein sehr herrliches Ende: bei einem Kampf der Athener mit ihren Nachbarn zu Eleusis, in welchem er wacker kämpfend die Feinde zum weichen brachte, fand er den schönsten Tod. Und die Athener bestatteten ihn da, wo er fiel, aus öffentlichen Mitteln und ehrten ihn groß". Als auf die Frage: wer denn nun nach dem Tellos den Preis der Glückseligkeit erhalte? dem König eine eben so wenig befriedigende Antwort wurde — Solon nannte bekanntlich zwei unberühmte Argivische Jünglinge, die nach einem der Mutter geleisteten schönen Ehrendienst plötzlich starben — da kann sich Krösus nicht länger halten: Und unsere Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) ist dir also so gar nichts, daß du sie hinter die jener Privatleute stellst? Solon giebt hierauf eine ausweichende Antwort: nei-

disch sei das Göttliche und unruhig und viel gebe es in der langen Zeit zu sehen, das man nicht wünsche, viel auch zu leiden. 70 Jahre möge ein Menschenleben währen, das mache, ungerechnet die Schaltmonate, 25200 Tage, rechne man aber diese dazu, 26250 Tage. Von allen diesen Tagen führe keiner das gleiche herbei, darum könne er den König nicht glücklich nennen, bevor er gehört habe, daß auch sein Ende glücklich gewesen sei.

Ich sagte, es sei eine ausweichende Antwort, freilich wird sie durch den bekannten pragmatischen Gebrauch, welchen Herodot von der Anekdote macht, so gefordert. Die eigentliche Antwort auf die Frage des Königs hätte aber etwa so gelautet: O König, nicht dasselbe ist es, was wir Hellenen und was ihr hier, die ihr von uns Barbaren genannt werdet, Glückseligkeit nennt. Euch erscheint viel haben und viel genießen, uns dagegen schön leben, schön handeln und schön sterben als ein gutes Lebensloos. Wenn wir Hellenen Einem Gutes wünschen, sagen wir: handle wohl (εὖ πράττειν), ihr aber: es widerfahre dir Gutes (εὖ πάσχειν). Ich also habe den Tellos einen glückseligen Mann genannt: er lebte nicht im Prunk und der Üppigkeit einer königlichen Hofhaltung, doch hatte er, was in einer hellenischen Stadt ein Bürger bedarf; er selbst aber war ein tüchtiger Mann, der seinem Hause wohl vorzustehen wußte, er hatte schöne und gute Kinder, seine Stadt hielt ihn wert in Rat und That, und sein Name war auch ihren Feinden nicht unbekannt.

Dies scheint mir die Geschichte von Solon und Krösus, welche bei den Hellenen umging, zu sagen; sie drückt aus, wie in der Volksanschauung der Griechen der Unterschied hellenischer und barbarischer Lebensauffassung sich darstellte: nach dieser geben Glücksgüter und das durch sie ermöglichte Genießen dem Leben Wert, nach jener ist es allein tüchtige Thätigkeit oder thätige Tüchtigkeit, wodurch ein Leben lebenswert wird. Das Glück kann es krönen durch einen schönen Tod. — Es ist dieselbe Empfindung des Gegensatzes hellenischer und barbarischer Lebensanschauung, die sich in der in mannichfacher Form überlieferten fabelhaften Grabschrift ausdrückt, welche die Griechen dem fabelhaften König Sardanapal gesetzt haben: iß, trink, scherze, an dem Übrigen ist nichts daran.

2. Die griechische Moralphilosophie besteht wesentlich in der Analysirung und begrifflichen Formulirung dessen, was als Bild

einer vollkommenen Lebensgestaltung der griechischen Volksanschauung vorschwebt. Ich versuche durch die Erinnerung an die Hauptpunkte aus ihrer Geschichte dies zu zeigen.

Der Beginn einer eigentlich wissenschaftlichen Behandlung der Moralphilosophie ist an den Namen des Sokrates geknüpft. Die griechische Philosophie hatte mit Spekulationen über die äußere Welt, über Gestalt, Entstehung, Urbestandteile des Universums angefangen; Sokrates lehnt die Beschäftigung mit diesen Dingen ab, er machte die Angelegenheiten des menschlichen Lebens zum eigentlichen Gegenstand seines Nachdenkens; wichtiger und möglicher erschien es ihm, hierüber ins Klare zu kommen. Diese Wendung des sokratischen Denkens hängt mit den allgemeinen Wandlungen im griechischen Volksleben zusammen. Das griechische Leben, das im 5. Jahrh. seinen Mittelpunkt in Athen gefunden hatte, strebte in allen Stücken aus der alten Einfachheit und Gebundenheit heraus zu weiterer und freierer Entfaltung. Alle Künste der Kultur gediehen in dem Boden des neuen großstädtischen Lebens; an die Stelle des traditionellen, handwerksmäßigen Betriebs trat mehr und mehr eine rationelle, theoretisch begründete Technik: die Geometrie und Astronomie, die Musik und die Architektur, die Gymnastik und die Medicin, die Strategik und die Rhetorik wurden zum Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens und systematischer Abhandlung gemacht. Tüchtigkeit (ἀρετή) in diesen Künsten wird damit zu einer Sache, die nicht blos natürliches Geschick und Übung, sondern auch theoretische Erkenntnis zur Grundlage hat: wer jene erlangen will, muß diese erwerben. — Ist es mit aller Tüchtigkeit so? ist es auch mit der Tüchtigkeit des Bürgers und Staatsmannes, ja mit der Tüchtigkeit des Menschen als solchen so? Die hergebrachte Anschauung war, daß bürgerliche und menschliche Tüchtigkeit angeboren werde; als ein Geschenk der Götter (εὐδαίμων) besitze sie, wer gut und von Guten stammend in die Welt komme und unter Guten aufwachse. Die Aufgeklärten der neuen Zeit überzeugten sich mehr und mehr, daß alle Tüchtigkeit, die moralische und politische nicht minder als irgend eine technische, das Ergebnis von Lehre und Bildung sei: die Tugend ist lehrbar, das ist die neue Anschauung, wie sie von den Sophisten zuerst in grundsätzlicher Durchführung vertreten wird. An jedem Tage, den du mit

mir zuſammen ſein wirſt, ſo verſpricht Protagoras in dem gleichnamigen platoniſchen Dialog dem Jüngling, der zu ihm kommt, wird es geſchehen, daß du beſſer, als du kamſt, wieder nach Hauſe gehen wirſt. Und auf die Frage des Sokrates: beſſer in welchem Stück? fügt er hinzu: was man bei mir lernt, das iſt Wohlberatenheit in den Angelegenheiten des eigenen Lebens und der Stadt, ſodaß man ſeinem eigenen Hauſe auf das Beſte vorzuſtehen und der Stadt mit Rede und That zu dienen befähigt wird.

Von vielen ſeiner Zeitgenoſſen wurde auch Sokrates den Sophiſten beigezählt. Nicht ganz mit Unrecht; er war ein anderer Mann, als jene: er hielt ſich nicht für einen Inhaber der Weisheit und erwarb nicht Geld durch öffentliche Lehrvorträge; aber in ſeinen Anſichten hatte er manches mit jenen gemein. Vor allem glaubte er mit ihnen, daß Tüchtigkeit oder Tugend auf Einſicht beruhe und durch Lehre erwerbbar ſei. Es iſt dieſer Satz, der in allen Berichten, bei Xenophon, Plato und Ariſtoteles, mit gleicher Beſtimmtheit als das weſentlich Charakteriſtiſche ſeiner Betrachtungsweiſe hervortritt: alle Tüchtigkeiten oder Tugenden, ſo formulirt Ariſtoteles die Sache (Nik. Ethik VI, 13), ſind nach dem Dafürhalten des Sokrates Einſichten (*φρονήσεις, λόγοι, ἐπιστήμαι*). Das gilt von der menſchlichen Tüchtigkeit als ſolcher: ohne Erkenntnis keine Tugend, und umgekehrt; mit der richtigen Einſicht iſt die rechte Lebensführung notwendig gegeben, niemand handelt mit Wiſſen und Willen unrichtig (*οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει*); weiß er das rechte Ziel und den rechten Weg, ſo wird er ihn ja notwendig gehen; Vergehen beruht immer auf Irrtum. Das gilt im beſonderen auch von der bürgerlichen Tüchtigkeit. Daher die Verurteilung des atheniſchen Staatsweſens. Die demokratiſche Verfaſſung beruhte auf der ſtillſchweigenden Vorausſetzung, daß politiſche Tüchtigkeit gleichſam ein Erbgut jedes Bürgers ſei. Sokrates richtet gegen dieſe Anſchauung jene immer wiederkehrenden Induktionen: nicht wahr, wenn ihr ein Schiff wohin zu führen habt, dann ſeht ihr euch nach Einem um, der die Steuermannskunſt gelernt hat und verſteht? Und wenn jemand krank iſt, dann ſchickt ihr zu Einem, der die Heilkunſt beſitzt? Und wenn es ſich um die Regierung eines Gemeinweſens handelt, dann laßt ihr einen Beliebigen durchs Loos beſtimmen?

Also Erkenntnis, begründetes Wissen von dem, was in Wahrheit gut ist, und von den Mitteln, dazu zu gelangen, das ist die große Bedingung aller Tüchtigkeit und Tugend. Das ist die Überzeugung, mit welcher Sokrates sich an die Spitze der griechischen Moralphilosophen stellt. Es ist die allen seinen Nachfolgern gemeinsame Grundüberzeugung geblieben. Der Weise allein, der Mann, der wissenschaftliche Erkenntnis besitzt, darin stimmen Plato und Aristoteles, die Stoa und Epikur überein, ist im vollen Sinne des Worts tugendhaft und glückselig. Der Weise allein ist auch tüchtig, den Staat zu regieren; soll der vollkommene Staat entstehen, dann müssen nach dem bekannten Wort, entweder die Könige Weise oder die Weisen Könige werden.

3. Die Notwendigkeit einer Wissenschaft von der richtigen Lebensführung und der richtigen Staatsregierung hatte Sokrates erkannt; aber er hat die Aufgabe, die er gestellt hat, nicht gelöst; er hat nicht die Wissenschaften der Ethik und Politik hervorgebracht. Plato übernahm die Aufgabe. Ihre Lösung erschien um so dringlicher, als die alten Grundlagen der Sittlichkeit immer stärker ins Wanken gerieten. Die Auflösung der altbürgerlichen Ehrbarkeit und Sittlichkeit ging, seitdem das griechische Volk in das Zeitalter der Aufklärung eingetreten war, schnell von statten. Die jüngere Sophistik, wie sie von Platon in den Gestalten des Kallikles und Thrasymachos (im Gorgias und der Republik) gezeichnet wird, machte die Theorie auf die Thatsachen: es giebt keinen objektiven Unterschied zwischen dem Guten und Bösen, derselbe stammt nicht aus der Natur der Dinge, sondern aus Herkommen und Willkür. Die Geltung von Sitte und Gesetz beruht auf Furcht und Aberglauben, sie dienen dazu, die Starken zu binden, daß sie nicht ihrer natürlichen Überlegenheit sich bedienen, oder auch sind sie in der Hand der Starken selbst eine Kette mehr, die Gewalt festzuhalten. Der Aufgeklärte weiß das und verhält sich dem entsprechend, er benutzt z. B. als Redner Recht und Sitte, wo sie für ihn sind, er zerreißt sie, wenn sie seinen Plänen hinderlich sind und er es straflos thun kann*).

*) Laas hat in der Einleitung zum 2. Bd. von Idealismus und Positivismus diese skeptisch-nihilistische Sophistik, die als Gegensatz die platonische Ethik hervorzubringen und zu gestalten wesentlich beigetragen hat, gut gekennzeichnet.

Plato unternimmt es, diese Aufklärung zu überwinden, nicht von außen, sondern von innen, durch eine tiefere Philosophie. In der That, das einzige Heilmittel: die halbe und falsche Aufklärung wird nur durch die ganze Aufklärung ausgetrieben. Das Denken verbieten oder verstümmeln, ihm Autoritäten entgegen zu stellen, hilft gar nichts, sondern treibt den Schaden nur tiefer. Plato stellt sich also ausdrücklich auf den Boden des Denkens, auf dem auch die Sophisten zu stehen behaupteten. Mit Sokrates erkennt er die von jenen behauptete Notwendigkeit an, die menschliche und bürgerliche Tüchtigkeit auf Erkenntnis zu gründen. Eine Tugend ohne Erkenntnis, die blos auf Erziehung, Gewöhnung, Autorität, richtigen Meinungen beruht, ist ein blindes Tappen, das zufällig den rechten Weg einmal finden mag, aber keine innere Gewähr in sich hat. Die wissenschaftliche Erkenntnis des Guten allein kann dem Menschen Richtigkeit, Sicherheit und Stetigkeit des Wollens geben.

Aber giebt es ein objektiv Gutes und Rechtes? Das war es, was die Kallikles und Genossen bestritten: gut ist, was jedem jedesmal wohlgefällt und recht ist, was man durchzusetzen die Macht hat.

Platos ganze Philosophie zielt darauf ab, dem gegenüber den Satz zu beweisen: es giebt ein von den Meinungen durchaus unabhängiges, *durch die Natur der Dinge selbst gegebenes Gutes und Rechtes*. Was ist es? was ist das absolut Gute?

Auf diese Frage giebt die platonische Philosophie zunächst eine Antwort, die weit über den Gesichtskreis des gesunden Menschenverstandes, wie er in Sokrates uns entgegentritt, hinausgeht: das Gute ist nichts anderes, als die Welt oder die *Wirklichkeit selbst*. Aber, so fügt er gleich hinzu: die Wirklichkeit, wie sie an sich, das heißt in der Idee ist. Das was die gemeine Meinung für die wirkliche Wirklichkeit ansieht, die Summe dieser sinnlichen, einzelnen Dinge, die ist nicht das Gute, sondern voll Unvollkommenheit. Aber sie ist auch nicht das in Wahrheit Wirkliche, sie *ist* überhaupt nicht im eigentlichen Sinne; ihr Sein ist mit Nichtsein gemischt, sie wird und vergeht beständig. Die wahre Wirklichkeit dagegen, von der das sein eigentlich gesagt werden kann, ist ein absolut bestehendes, absolut einheitliches Wesen und dieses ist nichts anderes, als das Gute selbst. — *Gott* ist zugleich das absolut Gute und das absolut Wirk-

liche, sagt die scholastische Philosophie, den Spuren Platons folgend.

Handelt es sich nun um die Bestimmung des Guten und Rechten für ein Einzelwesen, so ist natürlich dasselbe nur aus seiner Beziehung zu diesem Allguten und Alleinen abzuleiten, oder anders gesagt, der Wert eines einzelnen Elements der Wirklichkeit kann nur aus seiner Bedeutung innerhalb der ganzen Wirklichkeit bestimmt werden. Die Wirklichkeit ist nicht wie ein episodisches Drama, sondern sie ist die einheitliche Entfaltung einer Idee, der Idee des Guten, die sich in einer Vielheit von Bestimmungen oder Ideen innerlich entfaltet und so einen Kosmos von Ideen, einen sinnvollen Organismus bildet, in dem jedes Wirklichkeitselement, wie in einem rechtschaffenen Drama jede Scene, die Stellung eines notwendigen Gliedes hat. So muß auch die Idee des Menschen aus seiner Stellung innerhalb des Kosmos bestimmt werden, sollen wir anders zu einer Erkenntnis dessen, was der Mensch eigentlich oder in der Idee ist, kommen. Ist dem Philosophen, dem Dialektiker, dessen Gabe es ist, die Dinge zusammenzusehen, diese Bestimmung gelungen, dann darf er sagen: er habe das Wesen des Guten und Rechtschaffnen objektiv bestimmt.

So hat Plato die Ethik mitsammt der Politik in die engste Verbindung mit der Metaphysik gesetzt; sie wird ihm zu einem Teil der einen und einheitlichen Wissenschaft von dem Wirklichen oder dem Guten.

Was ist es denn nun, was sich als die Idee des Menschen in der Idee des Alls ergiebt? Im Timäus, zu dem Teile des Phädrus als Vorspiel sich verhalten, hat Plato den am meisten ausgeführten Versuch unternommen, die kosmische Stellung des Menschen zu deuten. Abgeleitet aus der Weltseele, ist die Menschenseele wie diese, ein aus zwei Elementen gemischtes Wesen; sie hat Teil einerseits an dem wirklich Wirklichen, der Ideenwelt, der Welt seiender Gedanken oder dem Leben Gottes, andererseits an der Welt des Werdens und Vergehens, der Körperwelt: mit der Vernunft (νοῦς) gehört sie der Welt der Ideen an, mit den aus der Verbindung mit dem Leibe stammenden animalischen Trieben (ἐπιθυμίαι) gehört sie der Körperwelt an. Als ein verbindendes Mittelglied tritt zwischen jene beiden ungleichartigen Teile oder Seiten der Seele eine dritte: Plato

nennt ſie θυμός oder τὸ θυμοειδές; es ſind die höheren, edleren Triebe, die Affekte des Herzens, der herzhafte Zorn über das Unedle, der beherzte Mut, die hochſtrebende Ehrliebe und ſittliche Scheu; vielleicht wird der platoniſche Ausdruck noch am paſſendſten durch unſer Wort Wille wiedergegeben. Die Gliederung des inneren Menſchen erſcheint in der ſichtbaren Gliederung des äußeren Menſchen: der Kopf iſt der Sitz der Vernunft, die Burg des Herrſchers; in der Bruſt liegt das Herz, der Sitz jener Affekte, wie das unbefangene Gefühl die Sache deutet; ſie iſt gleichſam das Wachhaus, worin Mut und Zorn bereit ſind, dem Wink des Herrſchers gehorſam hervorzubrechen; unter dem Zwerchfell endlich haben die Organe der animaliſchen Begierde, die Organe der Ernährung und Fortpflanzung ihren Ort. — Die Aufgabe des Menſchen iſt nun, nach dem Bild des großen Kosmos einen Kosmos im Kleinen darzuſtellen: wie durch das ideelle Element dem Makrokosmos Ordnung und Schönheit eingebildet iſt, ſo ſoll auch dem Mikrokosmos durch das ihm eigene ideelle Element, die Vernunft, Maaß und Harmonie, Ordnung und Schönheit eingebildet werden.

Die Ausführung dieſer metaphyſiſchen Grundlegung der Wiſſenſchaft vom Guten iſt in dem Dialog vom Staat gegeben. Derſelbe führt ſich ein als eine Erörterung des Begriffes des „Rechtſchaffenen". Wie geſtaltet iſt ein rechtſchaffener Menſch, ein Menſch, der die Idee, die natürliche oder göttliche Beſtimmung des Menſchen erfüllt? Es iſt ein ſolcher, in dem die drei oben abgeleiteten Weſenselemente durch Erfüllung ihrer beſonderen Funktionen harmoniſch zuſammenwirken. So kommen wir auf das Schema der ſogenannten Cardinaltugenden, der Weisheit (σοφία), Tapferkeit (ἀνδρεία) und Selbſtbeherrſchung oder Geſundſinnigkeit (σωφροσύνη), welche drei in der Rechtſchaffenheit (δικαιοσύνη) ihre Einheit haben. Weiſe iſt ein Menſch, ſofern in ihm die Vernunft ihre Aufgabe, die Erkenntnis des wirklich Wirklichen, erfüllt und als herrſchendes Princip das ganze Leben ordnet; tapfer heißt er, ſofern der Wille ſein Werk thut, der Vernunft dienend in der Leitung und Bändigung des unvernünftigen Elements; geſundſinnig heißt derſelbe, ſofern die animaliſchen Triebe ihre Obliegenheiten in friedlicher Stille erfüllen, ohne der Seele Unruhe und Störung zu verurſachen. Eine in dieſer Art

wohlgeordnete Seele verdient den Namen einer rechtschaffenen, sie ist die Darstellung des menschlichen Wesens, der Idee des Menschen. In ihrem Leben ist die Bethätigung der Vernunft der eigentlich wesentliche Inhalt des Lebens überhaupt; die Vernunftthätigkeit als solche besteht in dem Erkennen; das vollkommene Erkennen aber ist die Philosophie, d. h. die dialektische Nachschöpfung der absoluten ideellen Wirklichkeit in Begriffen. Die übrigen Elemente und ihre Bethätigung verhalten sich hierzu als dienende. Und so kann man also sagen: Philosophie ist die eigentliche absolute Aufgabe, der höchste Inhalt und Zweck des Menschenlebens.

Damit wäre denn die Frage nach dem objektiv Guten beantwortet: objektiv gut, nicht durch zufällige Meinung und Satzung, sondern durch die Natur der Dinge gut ist dem Menschen ein Leben, in welchem Philosophie die Stellung des Zweckmittelpunkts hat, zu dem alle übrigen Funktionen und Thätigkeiten als dienende Mittel sich verhalten.

Daß nun ein derartig „rechtschaffenes" Leben zugleich ein glückseliges und wünschenswerthes sei, scheint des Beweises kaum noch zu bedürfen: wie die Gesundheit des Körpers zugleich als Wohlbefinden und die Krankheit als Übelbefinden subjektiv empfunden wird, so wird „Rechtschaffenheit", welche ja nichts anderes ist als die Gesundheit oder die ihrer eigentlichen Natur entsprechende Beschaffenheit der Seele mit der größten Befriedigung notwendig empfunden werden. Und umgekehrt wird das Gegenteil der Rechtschaffenheit (ἀδικία) für einen Menschen notwendig auch das größte subjektive Übel sein, nicht um irgend welcher zufälligen Folgen willen, als da sind Strafe und Schande, sondern um der Mißgestalt selbst willen, welche das „unrechtschaffene" (wahnschaffene, könnte man mit einem Ausdruck der nordischen Sprachen sagen) Leben ausmacht. Mit unvergleichlicher Meisterschaft hat Plato in dem Bild des Tyrannen, der alle seine Gelüste befriedigt und des von jenen Aufgeklärten beneideten Vorzuges genießt, straflos alle Art von Unrecht und Gewaltthat zu verüben, das Leben einer solchen „wahnschaffenen" Seele und ihren inneren Unfrieden beschrieben.

Mit einem Wort erwähne ich hier nur, daß dieselben Grundzüge in der Konstitution des rechtschaffenen Staates, des Menschen im

Großen, wiederkehren. Rechtſchaffen iſt ein Staat, in dem die Weiſen regieren, die Mutigen und Starken (ein kriegeriſcher Adel) der Regierung ohne Eigenintereſſe und mit voller Ergebenheit dienen, endlich die Maſſe der erwerbenden Arbeiter in friedlicher Beſcheidenheit verrichten, was ihres Amtes iſt.

Man ſieht, mit ſolchen Gedanken entfernt ſich Plato doch nicht allzuweit von der Anſchauung des griechiſchen Volkes von dem Weſen der Rechtſchaffenheit und Glückſeligkeit. Freilich tritt darin das Moment des Erkennens ſtärker hervor und der Inhalt der Erkenntnis, welche Plato im Sinn hat, die ſpekulative Erkenntnis des wirklich Wirklichen, iſt natürlich der Volksanſchauung völlig fremd.

Allerdings iſt nun noch Eines hinzuzufügen. In der obigen Darſtellung der platoniſchen Ethik iſt ein Element ſeiner Lebensanſchauung nicht hinlänglich zur Geltung gekommen, das in manchen Dialogen, ſo in dem Phaedo, aber auch in der Republik, ſtark genug hervortritt, das Element der Weltflüchtigkeit, durch welches Plato in ſo bemerkenswerter Weiſe aus der ganzen altgriechiſchen Denkweiſe heraustritt und ſich der chriſtlichen nähert. Er hält die oben angedeutete Auffaſſung von der Natur des Menſchen, als einem geiſtig-ſinnlichen Weſen, nicht überall feſt; er zeigt vielmehr eine ſehr ſtarke Neigung, das Weſen des Menſchen vollſtändig zu ſpiritualiſiren: Die Vernunft macht ſein eigentliches Weſen aus, die animaliſche Natur, Sinnlichkeit und Begierde, ſind ein zufälliger, den Geiſt herabziehender Anhang, deſſen der Weiſe ſich zu entäußern ſtrebt. Das Leben in der reinen Betrachtung, ungeſtört durch die Geſchäfte des Erwerbs- und des Staatslebens, welche aus der bedürftigen Seite unſerer Natur erwachſen, wäre das beſte und glückſeligſte. Gott iſt reines, bedürfnisloſes Denken, ihm ähnlich zu werden das höchſte Ziel menſchlichen Strebens. Die Vorſtellungen von Präexiſtenz, Seelenwanderung und Unſterblichkeit ſtehen hiermit in Zuſammenhang; das diesſeitige Leben wird dargeſtellt als ein Aufenthalt im Kerker, aus dem der Geiſt zu entrinnen trachtet.

Die Neigung zu dieſer Aus- und Umbildung ſeiner Gedanken hat ihre Wurzeln offenbar im perſönlichen Erleben Platons. Seine Stellung zu ſeiner Zeit war nicht eine freundliche; zu einer öffent-

lichen Wirksamkeit, an welche der vornehme junge Athener, wie natürlich, zunächst gedacht hatte, fand sich für den Philosophen kein Raum. Daß er das nicht immer gleichmütig ertragen, geht aus der Herbheit seiner Urteile über die Personen hervor, die im öffentlichen Leben eine Rolle spielten, die Staatsmänner, Sophisten und Rhetoren; sie erscheinen ihm als Inhaber der unwürdigsten Kunst, der Kunst nämlich, den Launen des großen Tieres, welches der Demos heißt, zu schmeicheln und dadurch sich Vorteile und Ansehen zu verschaffen; wer sich darein mische und Teilhaber des Unrechts zu werden sich weigere, der sei verloren. So hatte denn der unzeitgemäße Philosoph, „wie vor einem staubwirbelnden Unwetter unter eine Mauer tretend", aus dem öffentlichen Leben sich in die Stille der Akademie gerettet; in der Betrachtung des wirklich Wirklichen hatte er den reichsten Inhalt und die süßesten Freuden dieses Lebens gefunden und sah der Erlösung mit guter Hoffnung, heiter und friedevoll, entgegen (Rep. 496 D). So wurde dem Plato, wie jedem rechtschaffenen Philosophen, was er in sich selbst erlebt hatte, zum Schlüssel, mit welchem er das menschliche Leben, ja die Dinge überhaupt deutete. Doch blieb er Grieche genug, um nicht das positive Verhältnis zu dieser natürlich-sinnlichen Welt ganz aufzugeben. Er war Pessimist in der Beurteilung der Menschen, aber er blieb Optimist in der Auffassung des Menschen. Auch an der oben angeführten Stelle der Republik fügt er hinzu, daß das Höchste von dem isolirten Philosophen doch nicht erreicht werde: in dem vollkommenen Staat würde er selbst größer werden und auch der Vollendung der Anderen dienen.

4. Aristoteles, mit Dantes Wort „der Meister derer, die da wissen", „der ewige Fürst aller wahren Denker", wie ihn A. Comte im catéchisme positif bezeichnet, hat als der erste die „praktische Philosophie" als ein eigentümliches großes Erkenntnisgebiet abgegrenzt und dasselbe mit seinen drei Theilen, Ethik, Politik und Ökonomik in seinem ganzen Umfang systematisch behandelt. Seine Werke entbehren des wunderbaren Reizes der platonischen Darstellung, sie entschädigen dafür durch den Reichtum bedeutender Gedanken in knappster Fassung, die sich hin und wieder der algebraischen Formelsprache annähert. Ich deute die Grundgedanken seiner Ethik an; im Ganzen bewegen sich dieselben in der Richtung des platonischen Denkens.

Ausgehend von der Frage, worin das höchſte Gut des Menſchen beſtehe, in deſſen Bezeichnung als Glückſeligkeit (εὐδαιμονία) Alle übereinſtimmten, findet Ariſtoteles durch eine jener ſokratiſchen Induktionen, die auch bei ihm ſo oft wiederkehren, es müſſe beſtehen in der Bethätigung der ſpecifiſchen Tüchtigkeit der menſchlichen Seele: wie für den Flötenſpieler und den Bildhauer und überhaupt jedes Weſen, das eine Aufgabe und Verrichtung (ἔργον τι καὶ πρᾶξις) hat, das ‚gut' und ‚vortrefflich' (ἀγαθὸν καὶ τὸ εὖ) in der Erfüllung der Aufgabe liegt, ſo wird es ſich auch beim Menſchen verhalten. Was iſt die eigentümliche Aufgabe oder Verrichtung des Menſchen? Indem Ariſtoteles den Menſchen in der Reihe der organiſchen Weſen betrachtet, findet er, daß ihm mit allen Weſen die vegetativen Funktionen, außerdem mit allen Tieren Empfinden und Begehren gemeinſam ſeien, daß dagegen ihm allein zukomme der Verſtand (τὸ λόγον ἔχον). Die eigentümliche Aufgabe des Menſchen müſſe demnach geſetzt werden in die Bethätigung des Verſtandes ſelbſt oder die Ausübung anderer Thätigkeiten mit Verſtand (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου); und damit ſei denn weiter gegeben, daß auch das höchſte Gut für den Menſchen in der Bethätigung dieſer höchſten und vollkommenſten Tüchtigkeit oder Tugend der Seele liege (Nikom. Ethik I, 6).

Daß nun das objektiv beſte Leben auch die größte ſubjektive Befriedigung gewähren müſſe, ſteht dem Ariſtoteles aus ſeiner großen pſychologiſchen Generaliſation her feſt: alle ungehemmte, gelingende Ausübung der in der Natur eines Weſens angelegten Kräfte wird mit Luſtgefühlen begleitet. Die Glieder freuen ſich der Bewegung, das Auge des Sehens, der Flötenſpieler des Spiels, der Redner der Rede und ſo jedes Weſen der Ausübung ſeiner ſpecifiſchen Funktion: alſo iſt für den Menſchen die Vernunftbethätigung das Allererfreulichſte.

Am Schluß des Werkes (X, 7) nimmt er dieſe Betrachtung noch einmal auf: da die Vernunft (νοῦς), mag ſie nun ſelbſt göttlich ſein oder das Göttlichſte in unſerer Natur, die vornehmſte Tüchtigkeit des Menſchen iſt, ſo wird die Bethätigung des ihr eigentümlichen Weſens die vollkommene Eudämonie ſein: das iſt aber die theoretiſche Bethätigung. Und das ſtimmt ſowohl mit den Anſichten

der Früheren als mit der Wahrheit überein. Denn von allen Bethätigungen ist die Betrachtung am meisten unabläßig und am meisten unabhängig von äußeren Bedingungen; die Ausübung der übrigen Tüchtigkeiten ist abhängig von der Gelegenheit. Die Betrachtung ist dem Weisen immer und überall und ohne Weiteres möglich. Die Betrachtung allein ist sich selber genug, sie allein hat ihren Zweck absolut in sich selber; alle praktische Thätigkeit, auch die des Staatsmannes und Feldherrn, die für die höchsten und schönsten angesehen werden, haben ihr Ziel außer sich, jene allein wird nicht um eines äußeren Erfolges willen geübt. Die Betrachtung ist unter allen Bethätigungen, nach dem Urteil aller Kundigen, die allererfreulichste, wunderbar sind die Freuden, welche die Philosophie gewährt, rein und unverlierbar. „Darum möchte ein solches Leben zu hoch für einen Menschen scheinen, freilich lebt er es nicht, sofern er ein Mensch, sondern sofern ein Göttliches in ihm ist. Wenn nun die Vernunft im Vergleich zur menschlichen Natur ein Göttliches ist, so ist auch ein Leben, das ganz in seiner Bethätigung aufgeht, ein göttliches im Vergleich zum menschlichen Leben. Es gebührt sich aber nicht, nach jenem Spruch, menschliche Gedanken zu hegen, da man ein Mensch sei, und sterbliche, da man ein Sterblicher sei, sondern es gebührt sich, soweit als möglich das Leben der Unsterblichen zu leben (*ἀθανατίζειν*)."

Wer fühlte nicht in diesen Worten die Gefühlserregung, mit welcher der sonst so kühle Denker die tiefste seiner Lebenserfahrungen ausspricht.

Für den Menschen ist nun freilich das rein theoretische Leben unerreichbar, Gottes Leben allein geht im reinen Denken auf. Im Menschen ist die Vernunft mit den Funktionen, welche er mit den Tieren und Pflanzen gemein hat, mit Empfindung und Begehrung, mit Ernährung und Fortpflanzung, untrennbar verbunden. Hieraus erwächst dem menschlichen Leben eine Reihe von Aufgaben, welche im Allgemeinen charakterisirt werden können als Gestaltung der niederen Funktionen durch die Vernunft und in Einklang mit den Zwecken der Vernunft. So entspringen die sogenannten ethischen Tugenden oder Tüchtigkeiten, im Unterschied von den intellektuellen oder theoretischen Tugenden oder Tüchtigkeiten (*ἀρεταὶ ἠθικαί — διανοητικαί*).

Es wird hiernach ſo viele ethiſche Tugenden geben, als es eigentümliche Gebiete von Aufgaben giebt, die aus der ſinnlichen Seite der menſchlichen Natur entſpringen. Derartige Gebiete von Aufgaben ſind: das Verhalten zu den animaliſchen Bedürfniſſen, das Verhalten zu den wirtſchaftlichen Gütern, zur Ehre, zum Zorn, zum Bedrohlichen, zum geſelligen und wirtſchaftlichen Verkehr mit Menſchen u. ſ. f. Das tugendhafte Verhalten hinſichtlich der Befriedigung der animaliſchen Bedürfniſſe iſt die ſogenannte Geſundſinnigkeit (*σωφροσύνη*), hinſichtlich der Güter der liberale Sinn (*ἐλευθεριότης*), hinſichtlich der Ehre Hochſinn und Ehrliebe (*μεγαλοψυχία* und *φιλοτιμία*), hinſichtlich des Bedrohlichen die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) u. ſ. f.

Das tugendhafte Verhalten ſtellt ſich, wie auch die Sprache es an die Hand giebt, überall dar als ein mittleres zwiſchen zwei Ausſchreitungen, dem Übermaß und dem Untermaß: Tapferkeit z. B. iſt der normale Habitus gegenüber dem Bedrohlichen, in der Mitte liegend zwiſchen dem Habitus des Feigen (*δειλός*), der in jeder Gefahr kopflos davonläuft, und dem Habitus des Tollkühnen (*θρασύς*), der ebenſo blindlings auf das Bedrohliche losſtürzt. Geſundſinnigkeit iſt der normale Habitus gegenüber der ſinnlichen Luſt und dem ſinnlichen Schmerz, in der Mitte liegend zwiſchen dem Habitus des Lüſtlings (*ἀκόλαστος*), der ganz widerſtandslos iſt gegen die ſinnlichen Gefühle, und dem Habitus, den man Gefühlloſigkeit (*ἀναισθησία*) nennen könnte, der jedoch kaum vorkommt, weshalb es auch der Sprache an einem eigentlichen Namen für das Gegenteil der Zügelloſigkeit fehlt; und daſſelbe gilt von den übrigen.

Erworben wird der normale Habitus durch Übung, wie Ariſtoteles nachdrücklich betont gegenüber der ſokratiſchen Auffaſſung, welche auch die ethiſchen Tugenden mit richtigen Einſichten ſchlechthin gleichſetzte. Allerdings ſpielt die richtige Einſicht (*φρόνησις*) auch bei den ethiſchen Tugenden eine Rolle, ſie iſt es nämlich, welche anzeigt, welches Verhalten für jeden in jedem Gebiet das normale ſei. Und ſo gewinnen wir jene Definition der ethiſchen Tugend, welche Ariſtoteles an die Spitze der ganzen Unterſuchung über die Tugenden ſtellt: ſie iſt die habituelle Richtung des Willens auf das zu unſerer Natur ſtimmende Mittelmaß oder Normale, wie es durch die Vernunft und den Einſichtigen beſtimmt wird (1106 b 36).

Es ist augenscheinlich, daß mit dieser Erklärung ein objektiver Maßstab noch nicht gegeben ist. Was ist denn das Normale? oder was ist der Gesichtspunkt, aus dem die Vernunft oder der Einsichtige es bestimmen? Aristoteles hat auf diese Frage eine Antwort nicht gegeben, wie es scheint, weil er sie für unmöglich hielt. Er betont häufig den Unterschied dieses Erkenntnisgebiets von dem der eigentlich theoretischen Wissenschaften, die von den Dingen handeln, die sich „nicht anders verhalten können", während die praktischen und „poetischen" Disciplinen es mit Dingen zu thun haben, die sich „anders verhalten können". In der Erörterung des sechsten Buchs über die praktische Einsicht (φρόνησις) im Gegensatz zur theoretischen Erkenntnis (σοφία) scheint er sogar zu der Absicht zu neigen, daß jene überall gar keine allgemeinen Urteile, sondern nur Einzelentscheidungen möglich macht, womit dann die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik principiell geleugnet wäre. Und in der That muß man gestehen, daß Aristoteles in der Lehre von den ethischen Tugenden den Anforderungen, die an eine wissenschaftliche Behandlung gestellt werden müssen, schlechterdings nicht gerecht geworden ist; einen Versuch, den Wertunterschied zwischen dem tugendhaften und dem lasterhaften Verhalten zu begründen, wie ihn später etwa Spinoza bei ganz ähnlichen allgemeinen Gesichtspunkten mit so großer Energie durchgeführt hat, macht er überhaupt gar nicht. Er beschränkt sich auf eine analysirende Beschreibung einiger tugendhafter Verhaltungsweisen, die wesentlich aus dem griechischen Sprachgebrauch schöpft, und die systematische Vollständigkeit zu erreichen nicht einmal einen Anlauf nimmt. Was davon wertvoll ist, das sind nicht eigentümliche Gedanken des Aristoteles, sondern feinsinnige Entwickelungen der Bedeutung der Wörter, wodurch das griechische Volk moralische Wertunterschiede bezeichnete.

In dieser Weise ist von Plato und Aristoteles der sokratischen Forderung einer Wissenschaft vom Guten entsprochen worden. Sie versuchen, indem sie die Stellung des Menschen im Kosmos in Betrachtung ziehen, die Idee oder die natürliche und göttliche Bestimmung dieses Wesens zu bestimmen; sie unternehmen dann weiter nachzuweisen, durch welche Gestaltung des Lebens er diese Bestimmung erfülle oder eine angemessene Darstellung der Idee werde. Die

Geſtalt des vollkommenen Menſchen, welche ſie entwerfen, gleicht im Weſentlichen dem Bilde, das in der griechiſchen Volksanſchauung lebendig wirkt und in ihrem moraliſchen Urteil, wie es im Sprachgebrauch ſich darſtellt, zum Ausdruck kommt. Nur ein Unterſchied tritt bemerkenswert hervor: die rein theoretiſche Bethätigung des Intellektes wird in dem Entwurf der Philoſophen zum Hauptſtück der menſchlichen Vollkommenheit; das philoſophiſche Ideal zeigt die allgemeinen Züge des griechiſchen Weſens, empfängt aber aus den perſönlichen Zügen der Philoſophen ſeine beſtimmtere Geſtalt.

5. Die nachariſtoteliſche Moralphiloſophie hat neue Geſichtspunkte kaum hervorgebracht, ſie bleibt im Allgemeinen in den Spuren der großen Vorgänger. Übrigens fehlt es ihr weder an bedeutenden und fruchtbaren Gedanken, noch an kraftvoller und eindringlicher Moralpredigt. Ich muß mich beſchränken auf eine Andeutung über den Standpunkt der beiden Hauptſchulen, deren Disputation lange Zeit das allgemeine Intereſſe an philoſophiſchen Fragen beherrſchte, der Stoiker und der Epikureer.

In der Erfüllung ſeiner Naturbeſtimmung finden mit Plato und Ariſtoteles auch die Stoiker das höchſte Gut und die höchſte Glückſeligkeit des Menſchen. Sie faſſen dieſe Anſchauung in eine Formel, wie in ein Recept: naturgemäß leben (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Nach dem ungewöhnlich reichhaltigen und ſinnvollen Auszug aus den moralphiloſophiſchen Schriften der Stoiker, welchen man bei Diogenes Laertius (VII, 84—131) findet, ſtellt ſich die Ausführung dieſer Formel etwa ſo dar. An der Spitze ſteht der bemerkenswerte Satz: der Grundtrieb jedes lebenden Weſens iſt auf Selbſterhaltung gerichtet (τὴν πρώτην ὁρμὴν τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό), mit dem polemiſchen Zuſatz: nicht aber auf Luſt. Sein Naturgeſetz iſt daher: das Schädliche abſtoßen, das ſeiner Natur Zuträgliche (τὰ οἰκεῖα) erſtreben. Luſt aber tritt als ein Zuwachs ein, wenn ein Weſen erlangt, was zu ſeiner Natur paßt (ἐπιγέννημα, erinnernd an des Ariſtoteles ἐπιγιγνόμενον τέλος). So verhalten ſich ſchon die Pflanzen, obwohl ihnen die Triebempfindung fehlt, wie es übrigens bei unſeren vegetativen Funktionen auch der Fall iſt. Bei den Tieren kommt die Triebempfindung hinzu, und darum iſt ihr Naturgeſetz: der Triebempfindung folgen (für ſie iſt

τὸ κατὰ φύσιν = τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι). Den Menschen ist zur Triebempfindung auch noch die Vernunft (ὁ λόγος) gegeben, und darum bedeutet für sie naturgemäß leben soviel als vernunftgemäß (κατὰ λόγον) leben, denn die Vernunft ist ihrer Natur als Regulator des Trieblebens eingepflanzt (λόγος τεχνίτης ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς). Dem vernunftlosen Trieb folgen wäre für den Menschen widernatürlich. — Sofern aber jedem Einzelwesen seine Natur durch die Natur des Alls gegeben ist, so bedeutet für den Menschen vernunftgemäß leben zugleich: dem großen Naturgesetz des Alls, oder was dasselbe ist, dem höchsten Führer und Herrscher Zeus gehorchen. — Eben dies aber ist auch Eudämonie und Wohlfahrt (εὔροια τοῦ βιοῦ), wenn man in Allem handelt in Übereinstimmung mit seinem Dämon, nach dem Willen dessen, der dem Universum seine Ordnung gegeben hat. Ebenso ist aber der naturgemäße Habitus für jedes Wesen auch seine Tugend oder Vollkommenheit (τελείωσις); und diese ist daher um ihrer selbst willen erstrebenswert, nicht aber aus Furcht oder Hoffnung auf äußere Folgen: denn die Eudämonie liegt in ihr selbst. — Wenn nun ein Mensch, welcher nach der Vernunft lebt, weise genannt wird, so kann man sagen: der Weise und zwar der Weise allein ist tugendhaft und glückselig.

Alle diese Gedanken lassen sich als Ausführungen und zum Teil genauere Fassungen der Aristotelischen Grundgedanken darstellen. Wenn man von dem Rigorismus der stoischen Ethik spricht, welche allein die Tugend für ein Gut gelten lassen will, so ist das im Grunde nichts anderes, als was auch Aristoteles und Plato lehren: daß die Eudämonie allein bestehe in der Bethätigung der Tüchtigkeit. Auch in der Auffassung des Wertes alles Andern, im besonderen auch der sogenannten äußeren Güter, Reichtum, Gesundheit, Schönheit, Ansehen u. s. w. ist kein principieller Unterschied. Die Stoiker wollen diesen Dingen den Namen von eigentlichen Gütern nicht zugestehen, sie seien unentschieden (ἀδιάφορα), sofern sie an sich weder nützlich noch schädlich seien, sondern je nach Umständen das eine oder das andere sein, gut oder übel gebraucht werden könnten: gut aber sei nur, was niemals schädlich, sondern immer nur nützlich sein könne. Doch geben sie zu, daß sie nicht völlig gleichgiltig sind, daß Reichtum

vor Armut, Gesundheit vor Krankheit einen Vorzug habe (προηγμένα — ἀποπροηγμένα). Auch das sind im Grunde nur schematisirte, terminologisch bestimmte Ausführungen Aristotelischer Andeutungen. Mit einem vortrefflichen Gleichnis hatte dieser den Wert der äußeren Güter bestimmt: sie seien für das Leben, was die Ausstattung (χορηγία) für die Tragödie, gehörten also allerdings zur vollkommenen Eudämonie des Lebens, wie die Choregie zur vollen Wirkung der Tragödie, ohne daß sie doch einen eigentlichen Bestandteil der Eudämonie ausmachten.

Wie es scheint, ist allerdings bei den Stoikern die Neigung immer stärker geworden, die Unabhängigkeit der Eudämonie von den äußeren Gütern absolut zu setzen. Die Freiheit von den Leidenschaften (πάθη), welche durch Erwerb und Verlust, durch Besitz und Entbehrung der äußeren Güter in dem Triebleben der Seele erregt werden, die Genugsamkeit der Tugend zur Eudämonie, alte und legitime Bestandteile der griechischen Moralphilosophie, treten in dem Maaße mehr in den Vordergrund, als die Moralphilosophie zur Moralpredigt wird. Für die Moralpredigt ist es die dankbarste und fruchtbarste Aufgabe, den Menschen auf sich selbst und seine eigenen inneren Kräfte zu verweisen, und diese Aufgabe hat die stoische Philosophie mit anerkennenswerter Energie gelöst: es giebt nicht wirksamere Aufforderungen, sich von den Dingen, die nicht in unserer Macht sind, unabhängig zu machen und mit innerer Freiheit sich auf sich selbst zu stellen, als sie das Spruchbuch des Epiktet enthält.

Mit der Wendung zur Moralpredigt hängt auch ein Anderes zusammen: der Werth des theoretischen Lebens tritt zurück, die Bethätigung der ethischen Tugenden, das Gebiet des Handelns, besonders in den Verhältnissen zu Menschen, in der Familie und dem Staat, wird mehr in den Vordergrund gestellt. Doch bleibt die Forderung, sich frei zu erhalten, daneben als die erste und höchste bestehen.

6. Auch Epikur und seine Jünger suchen das höchste Gut und finden es in der Eudämonie; aber in der Bezeichnung des Wesens der Glückseligkeit entfernen sie sich von den bisher genannten Philosophen, ja von der Anschauung des griechischen Volkes selbst: sie setzen die Eudämonie in die Empfindung der Lust. Hierdurch wird denn auch

die Stellung der Tugend oder der Tüchtigkeit verändert: sie wird zum Mittel für jenen Zweck*).

Der Gegensatz der Standpunkte ist deutlich genug. Die Stoiker setzen mit Aristoteles und Plato die Eudämonie in eine zuständliche Bestimmtheit der Seele: ein Leben, das die natürliche Bestimmung des Menschen erfüllt oder seine Idee zur vollkommenen Darstellung bringt, ist selbst das höchste Gut. Freilich folgt der objektiven Beschaffenheit, wie dem Körper der Schatten, die subjektive Befriedigung; das ist aber an sich zufällig: die Befriedigung ist nicht das Gut, sondern ein Zuwachs. Die Epikureer sehen dagegen den Ertrag des Lebens an Lustgefühlen als das Gut selbst an, die Wesensbeschaffenheit, als deren Wirkung sie eintritt, als Mittel.

Wenn man den Blick von dieser Principienfrage abwendet und die Ratschläge für die Lebensführung ins Auge faßt, welche Epikur seinen Schülern giebt (z. B. dem Menoikeus in einem Brief bei Diogenes X, 122—135), dann vermindert sich der Gegensatz sehr, ja man könnte beinahe versucht sein, ihn als eine bloße Schul- oder Doktorfrage zu bezeichnen. Auch Epikur empfiehlt durchaus nicht Lust auf jede Weise zu suchen, er rät vielmehr ausdrücklich davon ab: wenn er sage, daß Lust das höchste Gut sei, so meine er nicht die sinnlichen Genüsse der Lüstlinge, wie man aus Mißverständnis oder bösem Willen ihn gedeutet habe, sondern Freiheit von körperlichem Schmerz und Unruhe der Seele: er verstehe unter Glückseligkeit Gesundheit und Seelenruhe (*τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν τέλος εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*). Die Summe der Lebensweisheit besteht daher nach ihm darin, die Ursachen der Beunruhigung zu vermeiden. Solche sind Verlust und Entbehrung von Dingen, die man zu besitzen und genießen gewöhnt ist, so wie die Furcht vor Verlusten. Daher ist es ratsam sich nicht zu verwöhnen: die Gewöhnung an einfache Lebensweise erhält die Gesundheit, macht aufgelegt zu den nötigen Geschäften, empfänglich für den selteneren Genuß und furchtlos gegen das Schicksal; darum halten

*) Wie sehr übrigens dem Epikur auch in der Ethik durch jenen kraftvollen Denker, dem er in der Physik folgte, durch Demokrit vorgearbeitet war, zeigt Köstlin in seiner trefflichen Rekonstruktion der demokritischen Ethik, Geschichte der Ethik I, 196.

wir die Genügsamkeit (*αὐτάρκεια*) für ein großes Gut. — Vor allem muß man die Scheinbedürfnisse hinausschaffen. Epikur unterscheidet wirkliche oder natürliche und Scheinbedürfnisse (*ἐπιθυμίαι φυσικαί — κεναί*); die ersteren findet er, sind leicht befriedigt, die Natur macht nicht große Ansprüche, die andern dagegen, die Bedürfnisse der Üppigkeit und der Eitelkeit, sind unendlich und nie zu befriedigen. Von dieser Plage befreit die Philosophie, sofern sie die richtige Einsicht in das, was man fliehen und erstreben muß, verleiht.

Eine andere Quelle der Beunruhigung ist die Furcht vor dem Tode und dem, was nach dem Tode kommt. Auch hiervon befreit die Philosophie, indem sie zeigt, daß der Tod nichts schreckliches ist, denn so lange wir sind, ist der Tod nicht da und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr. Wer aber wahrhaft begriffen hat, daß in dem nicht leben nichts furchtbares ist, für den ist auch in dem leben nichts furchtbares. Ein begeisterter Jünger des Epikur, Lucretius, hebt gerade diese Seite hervor; jedes Buch seines Werkes über die Natur der Dinge beginnt mit der erneuten Lobpreisung des Mannes, der die Menschheit von den eingebildeten Schreckniſſen befreit habe, mit welchen der Aberglaube Himmel und Erde bevölkert habe.

„Also nicht Gelage und Wollust und gute Diners machen das Leben glückselig, sondern nüchternes Denken, das die Gründe des Wählens und Verwerfens aufspürt und die Wahnvorstellungen vertreibt, welche die Seele beunruhigen. Vor allem aber ist der Anfang und das größte Gut die Vernünftigkeit (*φρόνησις*), weshalb sie auch der Philosophie an Würde vorangeht: denn aus ihr entspringen alle übrigen Tugenden oder Tüchtigkeiten mitsammt der Einsicht, daß es weder möglich ist, angenehm zu leben, ohne vernünftig und schön und gerecht, noch vernünftig, schön und gerecht, ohne angenehm zu leben; denn die Tugenden sind mit dem angenehm leben zusammengewachsen und das angenehm leben ist von jenen unzertrennlich." Und so langt denn auch Epikur bei jener gemeingriechischen Überzeugung an, daß Tugend und Glückseligkeit unzertrennlich sind, wie es jener Vers ausdrückt:

Ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ.

7. Fassen wir die Züge der griechischen Ethik zusammen, so können wir sagen: sie sieht mit der griechischen Volksanschauung das höchste

Gut in der Vollendung des Menschen als Naturwesens. Der Entwickelung der intellektuellen Seite wird besondere Wichtigkeit begelegt. Schon von der Volksanschauung wird die hervorragende Bedeutung des Intellektuellen für die menschliche Vollkommenheit überall anerkannt, worauf in dem oben genannten Werk von L. Schmidt über die griechische Volksmoral wiederholt aufmerksam gemacht wird (I, 156, 230 ff.). Die Philosophen gehen in dieser Richtung noch weiter, sie machen die Vernunft zur Wurzel und Krone aller menschlichen Vortrefflichkeit. Ihnen ist die Weisheit oder die Philosophie zugleich Mittel und Inhalt der Eudämonie, jenes, sofern sie das höchste Gut kennen lehrt und das praktische Leben angemessen zu seiner Erreichung regelt, dieses, sofern Philosophie oder wissenschaftliche Betrachtung des Universums die höchste, freieste, allein um ihrer selbst willen gewollte Bethätigung der menschlichen Natur ist. Von Anaxagoras wird erzählt, daß er auf die Frage, um weswillen einer wünschen sollte geboren zu sein? geantwortet habe: „um der Betrachtung des Himmels und der durch die ganze Welt gehenden Ordnung willen". Es ist die Antwort, welche im Grunde die ganze griechische Moralphilosophie giebt. —

Diese Betrachtungsweise hat für uns zunächst etwas Befremdliches. Wir sind nicht gewöhnt, der intellektuellen Funktion so große Bedeutung beizulegen; weder erwarten wir, daß die richtige Einsicht das rechte Thun überall zur Folge haben werde, noch ist es eine uns geläufige Ansicht, daß in der Betrachtung oder Philosophie die eigentliche Lebensaufgabe des Menschen bestehe. Vielleicht wird uns beides etwas verständlicher, wenn wir auf die Verschiedenheit der Stellung achten, welche im griechischen und andererseits im modernen Leben die wissenschaftliche Erkenntnis einnimmt. In der gegenwärtigen Welt haben nicht nur die sogenannten gelehrten Berufe, sondern hat auch die wissenschaftliche Forschung selbst, vom Staat in Universitäten und Akademien organisirt, die Stellung eines wirtschaftlichen Erwerbszweiges gewonnen; wie durch Anfertigung von Schuhen oder Uhren, so kann man in unserer Zeit auch durch Anstellung mathematischer und philologischer, naturwissenschaftlicher und philosophischer Untersuchungen sein Brod, und zwar unter günstigen Umständen ein recht ansehnliches gewinnen. Das war in Griechenland, wenigstens

zur Zeit der Entstehung der Philosophie, nicht der Fall. Mit dem größten Nachdruck bestehen die Philosophen darauf, daß wissenschaftliche Betrachtung und Broderwerb völlig unvereinbar seien: der Sophist, der sie zu vereinigen suche, verliere eben damit die Wissenschaft, er sei, wie Plato im 'Sophisten' mit bitterem Humor ausführt, ein Handelsmann mit Scheinweisheit. Die Betrachtung des Wirklichen war für Heraklit und Parmenides, für Plato und Aristoteles eine Sache, die sie nicht um Honorare oder Professuren zu gewinnen, sondern lediglich um ihrer selbst willen trieben: wir arbeiten um Muße zu haben, sagt Aristoteles, die schönste Erfüllung der Muße aber ist die Philosophie. — Die Verschiedenheit der äußeren Stellung der wissenschaftlichen Forschung hängt aufs Engste zusammen mit ihrer veränderten inneren Konstitution: die moderne wissenschaftliche Forschung hat, verglichen mit der griechischen Philosophie, auch innerlich die Gestalt einer eigentlichen, oft kleinlichen und mühseligen Arbeitsleistung. Der physikalische oder historische Forscher unserer Zeit arbeitet mit einem ungeheuren Apparat von Kenntnissen und Fertigkeiten, von Sammlungen und Instrumenten, um Licht in irgend einen noch unaufgehellten Winkel der Wirklichkeit zu bringen, der für die Masse der Menschen ein überaus geringes und auch für den Forscher selbst an sich nur ein sehr mäßiges Interesse hat. Das Ergebnis der Arbeit mag einmal in irgend einem Zusammenhang für unsere Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt irgend welche Bedeutung gewinnen; oft ist dieser Zusammenhang gar nicht erkennbar und mancher Forscher kümmert sich überhaupt und gleichsam grundsätzlich nicht darum, was für ein Gewinn unserer Gesamterkenntnis aus seiner Arbeit erwachsen könne.

Die griechischen Philosophen dagegen lebten in der glücklichen Vorstellung, daß es möglich sei und jedem von ihnen gelingen könne, durch bloßes Nachdenken der Wirklichkeit ihr letztes Geheimnis zu entlocken; selbst Aristoteles, der große Beobachter, spricht es aus, daß von allen Thätigkeiten die wissenschaftliche Forschung am wenigsten der äußeren Hilfsmittel bedürfe; so sehr steht auch ihm der Apparat der Forschung in zweiter Linie. Es ist begreiflich, daß eine theoretische Thätigkeit, die mit weltumspannenden Gedanken alle die großen Probleme, welche durch Welt und Leben dem Geist aufgegeben werden,

zu lösen hofft, für das persönliche Leben eines Mannes eine andere Bedeutung hat, als etwa die Erforschung der Plautinischen Versmaaße oder die Erfindung neuer Methyle und Phenyle. Es mag die Beschäftigung auch mit solchen Dingen, namentlich wenn sie sportsmäßig ausgebildet und von vielen gleichzeitig betrieben wird, ein ähnliches unmittelbares Interesse gewinnen, wie irgend ein anderer Sport, z. B. Schachspiel oder Radfahren; aber schwerlich kann doch Jemand geneigt sein, in solcher Arbeit, wenn er sie auch lebenslänglich treibt, die eigentliche Aufgabe seines Lebens zu sehen. Steht dagegen Welt- und Lebensweisheit durch die Beschäftigung mit der Philosophie in Aussicht, wen ginge dann die Sache nicht an und für wen wäre sie zu klein? „Weder ein Jüngling zögere", so beginnt jener oben erwähnte Brief des Epikur, „noch ein Greis werde müde zu philosophiren; denn an der Seele zu gesunden, dazu ist es für niemanden weder zu früh noch zu spät. Wer da sagen wollte, für ihn sei es noch nicht oder nicht mehr Zeit zu philosophiren, der gliche Einem, der sagte, daß es für ihn noch nicht oder nicht mehr Zeit sei zur Glückseligkeit."

Nicht minder hängt auch der Glaube an die unwiderstehliche Wirksamkeit der Einsicht, welche sich in der sokratischen Behauptung ausdrückt, daß mit der Einsicht in das, was gut und schlecht sei, auch das entsprechende Handeln gegeben sei, denn es sei doch undenkbar, daß jemand thue, was er selbst für schlecht ansehe, (eine Behauptung, die in irgend einer Form bei allen Philosophen wiederkehrt) mit der Stellung der Philosophie im griechischen Geistesleben in erkennbarer Weise zusammen. Uns ist es ganz geläufig, daß Einer weiß, was er thun soll, aber es nicht thut. Wir hören und wissen von klein auf, daß man den Feinden nicht Böses mit Bösem vergelten soll, sondern mit Gutem; aber wer thut so? — Aber, so würde Sokrates hierauf etwa gefragt haben, was nennt ihr denn „wissen"? Heißt wissen bei euch etwa vorgesagte Wörter nachsagen können? Wir bezeichnen damit eine lebendige Überzeugtheit des Verstandes. — Den Griechen war jenes „Wissen" überhaupt fremd: sie hatten keinen Schulunterricht, in dem das Gedächtnis mit fremder „Erkenntnis" vollgestopft wird, im besonderen keinen Unterricht in Moral und Religion. Und sofern dennoch, etwa im Homer, mo-

ralische Maximen und Urteile ihrer Jugend eingeprägt wurden, gehörten sie einer sittlichen Anschauung an, die dem natürlichen Menschen durchaus und unmittelbar einleuchtet. Der Unterschied zwischen gelernter Bekenntnismoral und wirklich empfundener Moral war bei ihnen überhaupt kaum vorhanden. — Wenn aber ein Philosoph durch Nachdenken über die menschlichen Dinge über die gewöhnliche Anschauung zu neuen Ansichten hinaus geführt wurde, wenn Sokrates etwa fand, daß Ungerechtes leiden weniger schlimm sei, als Ungerechtes thun, so war das nicht eine leere Worthülse, gemacht um Schulkinder darüber zu verhören, sondern eine ganz persönliche Überzeugung, die nun allerdings nicht verfehlte, auch dem Handelnden gegenwärtig zu sein und als Bestimmungsgrund in seinen Entschlüssen sich wirksam zu erweisen. Und wenn Epiktet seinen Schülern darlegt, daß der Weise unabhängig vom Schicksal sei, denn alles, was ihn wirklich angehe, sei in seiner Macht, was aber nicht in seiner Macht sei, gehe ihn auch nicht an, so war auch das nicht ein Satz, der zur Wiedergabe bei einer Confirmation oder einem Abiturientenexamen vorgesagt und abgefragt wurde, sondern ein Ausdruck für wirklich Erlebtes, das eben darum auch fähig war, lebendige Überzeugung zu bewirken, welche Überzeugung sich dann selbst wieder wirksam erwies bei den Schülern. Es scheint mir daher nicht unglaublich, daß der Satz: niemand thut wider besseres Wissen das Schlechte, unter den Griechen und besonders unter den griechischen Philosophen in viel erheblicherem Umfang Wahrheit enthielt, als er uns zunächst zu enthalten scheint. Schul- und Wortwissen thut es freilich nicht, aber ein wahres Wissen, das eine wirkliche persönliche Überzeugung darstellt, das wird sich allerdings auch im Leben nicht unbezeugt lassen.

War so wissenschaftliche Forschung oder Philosophie an sich eine Sache, die im persönlichen Leben der griechischen Philosophen notwendig eine Stellung haben mußte, die sie gegenwärtig nicht notwendig hat, nämlich die Stellung eines Selbstzwecks, so kam noch ein anderer, äußerer Umstand der absoluten Wertschätzung des theoretischen Lebens entgegen. Das praktische Leben war für einen Griechen gleichbedeutend mit dem politischen Leben. Die Erwerbsthätigkeit stand in geringem Ansehen, sie galt für gemein, selbst die

künstlerische Thätigkeit macht hiervon keine Ausnahme*). Von philanthropischer, karitativer Thätigkeit, wie sie im christlichen Ordenswesen die Stellung eines Lebensberufs erlangt hat, war überhaupt keine Rede. So blieb nur die Thätigkeit des Staatsmannes, des rednerischen und kriegerischen Führers, als praktischer Lebensberuf. Nun hatte seit dem fünften Jahrhundert das öffentliche Leben in den kleinen griechischen Stadtstaaten eine Gestalt angenommen, daß einem ehrlichen Mann die Lust vergehen konnte, mit demselben sich zu befassen. Volksversammlung und Gericht waren zu Kampfplätzen geworden, auf denen die Parteiführer und Redner mit wildester Erbitterung darum stritten, die „Klinke der Gesetzgebung", d. h. des Volksbeschlusses in die Hand zu bekommen, um die Gegner zu tödten, zu verbannen, ihr Vermögen einzuziehen. In der Verurteilung des Sokrates zum Tode tritt die grauenhafte Unsicherheit aller Dinge in den griechischen Städten grell zu Tage: es ist, als ob eine Bande von halbwüchsigen Knaben sich des Schwertes der Obrigkeit bemächtigt hätte und mit ihm ihr Spiel triebe. Was übrigens ganz und gar dem Eindruck entspricht, den man von dem griechischen Staatsleben aus dem Geschichtswerk des Thucydides erhält: ein zielloses, widerwärtiges Ringen und Zerren der Städte unter einander, der

*) Dies tritt in einem für die griechische Anschauung überhaupt sehr charakteristischen Schriftchen Lucians, dem Traum, mit merkwürdiger Deutlichkeit hervor. Die Wissenschaft und die Kunst treten im Traum zu dem Knaben Lucian und wollen ihn jede bereden, zu ihr sich zu wenden. Auf die Rede der Bildhauerkunst, die an den Knaben ein Recht zu haben behauptet, weil seine Vorfahren ihr angehört hätten, erwidert die Wissenschaft: „Die Vorteile, die du zu erwarten hättest, wenn du ein Steinmetz würdest, hast du von dieser hier vernommen: am Ende würdest du doch nichts mehr sein, als ein Handarbeiter, der die ganze Hoffnung seines Fortkommens auf seine Hände gründet, ohne Ansehen, wenig besser als ein Tagelöhner bezahlt, niedrig und beschränkt in deiner Denkungsart, unbedeutend im Staat, gleich unvermögend dich deinen Freunden nützlich und deinen Feinden furchtbar zu machen. — Gesetzt auch, du würdest ein Phidias oder Polyklet und hättest eine Menge bewundernswürdiger Werke geschaffen, so wird zwar jeder, der sie sieht, deine Kunst erheben, aber gewiß keiner von allen, so lange er bei Verstand ist, deinesgleichen zu sein wünschen. Denn so groß du auch in deinem Fach wärest, immer wirst du doch für einen armseligen Handwerker gelten, der sein Brod mit seiner Hände Arbeit verdienen muß." Diese Rede giebt Lucians eigene Ansicht der Dinge, offenbar die Ansicht des ganzen gebildeten Griechenlands.

Parteien in jeder Stadt, mit einer Niedertracht und Tücke, einer Grausamkeit und Rachsucht gegen Überwundene, die mit dem tiefsten Abscheu erfüllen müßte, wenn nicht dies Gefühl durch das tiefste Mitleid mit dem andererseits so schön begabten Volk zurückgedrängt würde. — Es ist verständlich, daß Männer, die vor dem Gebrauch der Mittel zurückscheuten, mit denen in der Volksversammlung gestritten und gesiegt wurde, überhaupt zur Enthaltung von der Politik sich entschlossen: dem Beispiel des Plato, der sich, wie vor einem wirbelnden Unwetter hinter eine Mauer tretend, aus dem öffentlichen Leben zurückzog, folgten seitdem die meisten Philosophen. Reflexionen über das Thema, daß der Philosoph sich nicht in die öffentlichen Angelegenheiten mischen könne (*τὸν σοφὸν μὴ πολιτεύσεσθαι*) sind bei den späteren Philosophen gewöhnlich. So blieb ihnen überhaupt nur ein objektiver Lebensinhalt: eben die Philosophie.

Zweites Kapitel.

Die Lebensanschauung des Christentums.

1. Die Bekehrung der alten Welt zum Christentum ist die größte und tiefste Revolution, welche die europäische Menschheit erlebt hat. Es ist die vollständige Umkehrung der gesammten Lebensanschauung; die Wertschätzung der Dinge schlägt in allen Stücken ins Gegenteil um.

Wenn die Griechen in die vollkommene Ausbildung der Naturanlage das höchste Gut setzten und Selbsterhaltung und Selbstentfaltung des natürlichen Menschen als die Summe aller Pflicht ansahen, so setzt das Christentum mit dem deutlichsten Bewußtsein das Gegenteil als Lebensziel: die Ertödtung des natürlichen Menschen und das Auferstehen eines neuen, übernatürlichen Menschen. Eine neue Geburt von oben, so legt Jesus dem Nikodemus dar, ist der einzige Weg zum Reich Gottes: die Sinnesänderung (*μετάνοια*), welche er mit dem Täufer fordert (Matth. 4, 17), ist in Wahrheit eine Neuschöpfung. Als Fleisch (*σάρξ*) und Geist (*πνεῦμα*) werden der

alte und der neue Mensch einander entgegengesetzt (Joh. 3, 6). Der Apostel Paulus hat diesen Gegensatz begrifflich ausgeprägt: es giebt ein doppeltes Leben, das Leben nach dem Fleisch und das Leben nach dem Geist, jenes das Leben des natürlichen Menschen, dieses gewirkt durch die Gnade, jenes auf das Vergängliche gerichtet und zum Tode führend, dieses auf das Ewige gerichtet und zum ewigen Leben führend: „wer auf sein Fleisch säet, der wird von dem Fleisch das Verderben erndten; wer aber auf den Geist säet, der wird von dem Geist das ewige Leben erndten" (Gal. 6, 8). Das neue Leben aber ist der Tod des alten, durch den Geist werden die Thaten des Leibes getödtet (Röm. 8, 13).

Dieser Charakter der neuen Religion drückt sich aus in ihren heiligen Handlungen. Der Eingang in das Christentum geht durch die Taufe; sie wird von Paulus als ein Gleichnis (ὁμοίωμα, Röm. 6, 5) des Todes Jesu bezeichnet; ein sehr verständliches Symbol, so lange das Christentum mit der Welt in Krieg lebte, es erinnerte in sehr ernsthafter Weise an die Bluttaufe, welche die Wassertaufe zur Folge haben konnte. Nicht minder ist dem anderen Sakrament die Beziehung auf den Tod wesentlich: durch das Essen des Leibes und das Trinken des Blutes Jesu begehen die Gläubigen das Gedächtnis seines Opfertodes, sie selbst eine zum blutigen Opfer geweihte Gemeinde. Bemerkenswert ist auch, daß die neuen Kirchen in der Regel zugleich Grabstätten waren, daß im Altar selbst die Gebeine von Märtyrern bestattet wurden. Der natürliche Mensch schaudert zurück vor der Berührung mit dem Tode; sie verunreinigt nach griechischer Auffassung auch in religiösem Sinn: dem Christentum ist der Tod vertraut, er ist der Eingang in das Leben.

2. Von dieser Anschauung wird nun das ganze Denken und Leben durchdrungen. Was der alte oder der natürliche Mensch begehrt und schätzt, das erscheint dem neuen Menschen als wertlos oder gefährlich. Ich will im Folgenden den Gegensatz zwischen der natürlichen Lebensanschauung, wie sie uns im Griechentum in reiner Ausbildung entgegentrat, und der supranaturalistischen Lebensanschauung des alten Christentums in einigen Hauptpunkten der sittlichen Wertschätzung darlegen. Es ist meine Absicht, zunächst so scharf als möglich den Gegensatz hervortreten zu lassen; in der Wirklichkeit hat es

natürlich an Vermittelungen und Annäherungen sowohl im Leben als im Urteil zu keiner Zeit gefehlt. Sie finden sich auch schon in den Schriften des neuen Testaments, in den Evangelien sowohl als den Briefen, in heiden- wie in juden-christlichen; welcher Gegensatz übrigens, wie mir scheinen will, in unseren historisch-kritischen Untersuchungen weit über seine wirkliche Bedeutung getrieben wird.

Die Ausbildung und Bethätigung der intellektuellen Anlage erschien den Griechen als eine überaus wichtige, den Philosophen als die schlechthin wichtige Angelegenheit des menschlichen Lebens. Das ursprüngliche Christentum steht der Vernunft und dem natürlichen Erkennen mit Geringschätzung und Mißtrauen gegenüber. Die Armen am Geist werden von Jesu selig gepriesen; arme und ungelehrte Leute sind es, die ihm als Jünger folgen; den Unmündigen wird offenbart, was den Weisen und Klugen verborgen bleibt. Ja die natürliche Vernunft und Weisheit ist geradezu ein Hemmnis für das Reich Gottes: ihr ist das Wort vom Kreuz eine Thorheit. „Wo ist der Weise", fragt Paulus die Gemeinde zu Korinth (1. Kor. 1, 20), „wo ist der Schriftgelehrte, wo ist, der an der wissenschaftlichen Forschung dieser Zeit Teil hat? hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt thöricht gemacht? Denn da in der Weisheit Gottes (oder: in ihrer Gottesgelahrtheit?) die Welt Gott nicht erkannte durch ihre Weisheit (oder: eben wegen ihrer Gelahrtheit?), so hat es Gott gefallen durch die Thorheit der Predigt selig zu machen, die daran glauben."

Die Kirche hat diesen Standpunkt nicht durchaus festgehalten und konnte ihn als Kirche nicht festhalten. In dem Maaße, als sie zu einer das ganze Leben der Völker beherrschenden Macht wurde, mußte sie suchen, das wichtigste Mittel der Weltherrschaft, das Wissen, in ihren Dienst zu bringen. Aber das Urchristentum hat zur weltlichen, wissenschaftlichen Erkenntnis eigentlich gar kein positives Verhältnis. „Die Knechtsgestalt, die geistige, wich im 3. Jahrhundert, als geistreiche Kirchenlehrer auftraten, auch schon reiche Bischöfe; doch in seiner armen Gestalt hat das Christentum die Welt überwunden" (Hase, Kirchengesch. I, 258). Und eine Nachwirkung jenes ursprünglichen Verhältnisses ist doch durch die ganze Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens zu spüren: ich denke nicht blos an das Mißtrauen gegen die wissenschaftliche Forschung und die Forderung des Gehorsams, der

auch mit dem Intellekt zu leisten sei, eine Forderung, welche freilich oft aus sehr weltlichen Motiven entsprang, sondern vor allem an jene Einfalt des Herzens, welche zu jeder Zeit im Stande war, zwischen allen wahrhaft Christusgläubigen die Unterschiede der Bildung und der Erkenntnis, die zwischen weltlich gesinnten Menschen den Austausch des innern Lebens im persönlichen Verkehr aufheben, völlig unerheblich zu machen. Und tief religiösen Menschen ist eine Abneigung gegen das aufblähende Wissen, gegen den Geist der Kritik und der Verneinung, der aus Übermut stammt und Übermut zeugt, gegen hochmütige Systemsucht und Schulsektirerei überall eigen gewesen.

So sind die Tugenden des Intellekts, Freiheit und Kühnheit des Denkens und die Kraft des Zweifelns, die eigentliche Lebenskraft der wissenschaftlichen Forschung, in den Augen des ursprünglichen Christentums wertlos und gefährlich. Glaube und Gehorsam ziemt dem Christen.

3. Wie die Tugenden des Intellekts, so sind auch die ethischen Tugenden der Griechen, die nichts anderes als durch den Intellekt erzogene und disciplinirte Naturtriebe sind, nach der Auffassung des alten Christentums wertlos und gefährlich, um so gefährlicher als sie eben so wie jene einen guten Schein haben: sie sind, wie es einmal scharf ausgesprochen wird, glänzende Laster. „Wie löblich es scheinen mag, daß die Seele über den Leib und die Vernunft über die lasterhaften Triebe regiere, so kann doch die Seele und Vernunft selbst, wenn sie nicht Gott dient, wie Gott selber es vorgeschrieben, auf keine Weise richtig regieren; denn was für ein Herr des Leibes und der Laster kann ein Geist sein, der, des wahren Gottes unkundig und seiner Regierung nicht unterthan, den mit allen Lastern befleckten Dämonen zur Verderbung prostituirt ist? Und die Tugenden selbst, da sie nicht zu Gott Beziehung haben, sind in Wahrheit mehr Laster als Tugenden; denn wenngleich sie von Manchen dann für wahrhaft sittlich gehalten werden, wenn sie als Selbstzweck und nicht um eines Andern willen erstrebt werden, so sind sie doch dann voll Aufgeblasenheit und Hochmut (inflatae ac superbae) und darum nicht für Tugenden, sondern für Laster anzusehen" (Augustin de civ. Dei 19, 25). Sicherlich, der natürliche Mensch wird, wie durch die Be-

[illegible] vom Glauben, so durch [illegible] und ihres Glanzes von [illegible].

4. [illegible] Menschen ist Tapferkeit [illegible] römischer Sprachge- [illegible] hin und ihr Mangel [illegible] schlechthin. Tapferkeit beruht auf dem [illegible] die Durchsetzung des [illegible] derer, die sich ihm ent- [illegible] ursprünglichste Be- [illegible] wenn er dem Gebot des Herrn [illegible] er treibt es nicht zurück, [illegible] Aushalten (ὑπομονή) ist [illegible] nicht in die Hand. Das Schwert [illegible] von dieser Welt zu er- [illegible] Teil an dieser Welt, sein Erbe [illegible] durch das Schwert nicht [illegible]. Das Bewußtsein, daß das Schwert nicht in der Hand eines Christen sein könne, ist in der alten Kirche überall lebendig; wenn auch bald Transaktionen mit den Bedürfnissen und Notwendigkeiten des Lebens stattfanden, so dürften sie doch nicht leicht ohne einige Gewissensunruhe geblieben sein. Christliche Soldaten erschienen den ersten Jahrhunderten ohne Zweifel als eine wunderliche Anomalie. Tertullian giebt doch wohl einer ursprünglich allgemeinen Empfindung Ausdruck, wenn er, freilich nur die Sache verschärfend und als Gebot fassend, sagt: „Es geht nicht zusammen, Gott und einem Menschen den Treueid leisten, unter der Fahne Christi und der Fahne des Teufels, im Lager des Lichts und im Lager der Finsternis dienen; es kann nicht eine Seele zwei Herren gehören, Gott und dem Kaiser. Indem der Herr dem Petrus das Schwert aus der Hand nahm, hat er alle entwaffnet" (De idololatria c. 19). Absolut widersinnig erschien es jedenfalls, daß ein Kleriker das Schwert trage. Bei allen Sekten, die das altchristliche Leben in sich erneuerten, tritt die Scheu vor dem Blutvergießen sogleich in ihrer ursprünglichen Stärke wieder hervor. Auch gegen die Todesstrafe machte sich dasselbe Gefühl geltend.

wunderung der Vernunft und ihrer Weisheit vom Glauben, ſo durch die Bewunderung der natürlichen Tugenden und ihres Glanzes von Selbſterkenntnis und Wiedergeburt fern gehalten.

4. In der Schätzung des natürlichen Menſchen iſt **Tapferkeit** die erſte Tugend, ſie iſt, wie griechiſcher und römiſcher Sprachgebrauch ſagen, die Tugend oder Tüchtigkeit ſchlechthin und ihr Mangel iſt gleichbedeutend mit Nichtswürdigkeit ſchlechthin. Tapferkeit beruht auf dem Trieb der Selbſterhaltung: ſie ſichert die Durchſetzung des Ich und ſeiner Anſprüche durch Bekriegung derer, die ſich ihm entgegenſtellen; das iſt wenigſtens ihre nächſte und urſprünglichſte Bedeutung. Der Chriſt, der Wiedergeborene, wenn er dem Gebot des Herrn folgt, „widerſtehet nicht dem Böſen," er treibt es nicht zurück, ſondern er duldet es: Geduld oder Aushalten (ὑπομονή) iſt ſeine Tapferkeit. Der Chriſt nimmt das Schwert nicht in die Hand. Das Schwert iſt das Mittel, ſeinen Anteil von dieſer Welt zu erlangen; der Chriſt hat und will keinen Teil an dieſer Welt, ſein Erbe iſt in der zukünftigen Welt, es kann durch das Schwert nicht gewonnen und nicht genommen werden. Das Bewußtſein, daß das Schwert nicht in der Hand eines Chriſten ſein könne, iſt in der alten Kirche überall lebendig; wenn auch bald Transaktionen mit den Bedürfniſſen und Notwendigkeiten des Lebens ſtattfanden, ſo dürften ſie doch nicht leicht ohne einige Gewiſſensunruhe geblieben ſein. Chriſtliche Soldaten erſchienen den erſten Jahrhunderten ohne Zweifel als eine wunderliche Anomalie. Tertullian giebt doch wohl einer urſprünglich allgemeinen Empfindung Ausdruck, wenn er, freilich nur die Sache verſchärfend und als Gebot faſſend, ſagt: „Es geht nicht zuſammen, Gott und einem Menſchen den Treueid leiſten, unter der Fahne Chriſti und der Fahne des Teufels, im Lager des Lichts und im Lager der Finſternis dienen; es kann nicht eine Seele zwei Herren gehören, Gott und dem Kaiſer. Indem der Herr dem Petrus das Schwert aus der Hand nahm, hat er alle entwaffnet" (De idololatria c. 19). Abſolut widerſinnig erſchien es jedenfalls, daß ein Kleriker das Schwert trage. Bei allen Sekten, die das altchriſtliche Leben in ſich erneuerten, tritt die Scheu vor dem Blutvergießen ſogleich in ihrer urſprünglichen Stärke wieder hervor. Auch gegen die Todesſtrafe machte ſich daſſelbe Gefühl geltend.

Wie weit die moderne Welt von altchristlicher Empfindung sich entfernt hat, das zeigt sich vielleicht an keinem Punkt deutlicher als darin, daß die Scheu vor dem Schwert und Blutvergießen völlig verschwunden, selbst aus der Kirche verschwunden ist. Die großen Kriegshelden sind die Nationalheiligen der modernen Völker, die Erinnerungstage siegreicher Schlachten werden als öffentliche Festtage gefeiert, die Straßen und Plätze unserer Städte benennen wir nach den Orten großen Blutvergießens. In der Schule lernt unsere Jugend die Kriegsgeschichte als das Hauptstück der Menschheitsgeschichte, die Siege unseres Volkes über die Nachbarvölker als seine wichtigsten und größten Thaten ansehen; in der Kirche wird allsonntäglich für das königliche Kriegsheer zu Wasser und zu Lande gebetet. An alledem nimmt unser Christentum keinen Anstoß, ein sicheres Zeichen, daß es ein anderes ist, als jenes ursprüngliche Christentum, dessen Jünger ihre Tapferkeit nur durch Geduld im Ertragen und Heldenmut im Märtyrertum bewiesen.

5. Verwandt mit der Tugend der Tapferkeit ist die Tugend der Gerechtigkeit, sofern man darunter den kräftigen Rechtssinn versteht, welcher überall für die Durchführung des Rechts, des fremden sowohl als des eigenen, eintritt. Nicht Unrecht thun ist die eine Seite der Gerechtigkeit; die zugehörige andere ist: nicht leiden, daß Unrecht geschehe, weder einem selber noch Anderen. So verstanden Griechen und Römer die Pflicht der Gerechtigkeit und so ist sie neuerdings von Ihering in seinem „Kampf ums Recht" dargestellt worden. Der Proceß oder der Rechtskampf ist die civile Form der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung, neben der militärischen durch das Schwert.

Das alte Christentum erkennt auch die Gerechtigkeit in diesem Sinn nicht als eine Tugend an; es kennt nur die Pflicht, nicht Unrecht zu thun, aber nicht die Pflicht, Unrecht nicht zu leiden. Es sagt nicht: wenn jemand dich kränkt und dein Recht mit Füßen tritt, sollst oder darfst du ihm auf dem Wege Rechtens widerstehen, sondern ausdrücklich wird das Gebot Moses: Auge um Auge, Zahn um Zahn, abrogirt und durch ein neues ersetzt: „Ich aber sage Euch, daß ihr nicht widerstehen sollt dem Bösen (τῷ πονηρῷ), sondern so dir jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern

sie nicht verdammt; was aber nicht Gottes ist, kann niemandes andern als des Teufels sein. Aber auch dies kann dich erinnern, daß alle Gewalten und Würden dieser Welt nicht nur Gott fremd, sondern feindlich sind, daß sie gegen Gottes Knechte den Tod dekretiren, die Strafen dagegen, die für Verbrecher bestimmt sind, vergessen." Noch im J. 305 gebot die Synode zu Elvira: wer das Amt des Duumvir bekleidet, muß sich während seiner Amtsdauer von der Kirche fernhalten*). Erst seit der Bekehrung Constantins oder der Verstaatlichung des Christentums trat ein vollständiger Umschwung ein: nunmehr wurden einerseits die Staatsbeamten zu Trägern und Erhaltern des „Christentums", und andererseits die Cleriker zu einer Art Staatsbeamten. Und in der Gegenwart möchten Manche geneigt sein, das Wort Pauli umkehrend, zu meinen, daß das Christentum, oder wie man dann vielleicht lieber sagt, die Religion in erster Linie eine Angelegenheit der Weisen und Gewaltigen, der Gebildeten und der Wohlgeborenen sei, und daß sie aussterben würde, wenn nicht die Fürsten und Herren und ihre Beamten sich ihrer annähmen.

7. Die vierte Cardinaltugend neben Weisheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, ist nach griechischer Anschauung die Sophrosyne oder Gesundsinnigkeit. Sie ist das Verhalten desjenigen, der mit gesundem Sinne maaßvoll und schön zu genießen versteht, und, wenn es not thut, auch zu entbehren. Die griechische Erziehung läßt sich die Anbildung dieser Tugend angelegen sein: durch die gymnastischen und musischen Künste, die beiden Seiten der Erziehungsthätigkeit, ist sie bestrebt dem Leibe und der Seele des Knaben die Kraft der Selbstbeherrschung und die Fähigkeit, schön zu genießen, einzubilden. Die gymnastischen und musischen Wettkämpfe sind die Höhepunkte nationaler Festfreude; an ihr teil zu haben, als Mitbewerber um den Kranz und als Zuschauer, ist Bildung (παίδευσις).

Das Verhältnis des alten Christentums zum Genießen ist ein völlig anderes und darum kann es auch diese Tugend nicht anerkennen, oder doch nur, wie bei der Gerechtigkeit, die negative Seite:

*) Uhlhorn, die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche S. 356 S. auch Gaß, Geschichte der christlichen Ethik (1881) I. 92 ff.

die Fähigkeit, der Lockung des Genusses zu widerstehen. Der Christ flieht die irdisch-sinnliche Lust in jeder Gestalt; ist sie auch an sich nicht verwerflich, so wird sie doch allzu leicht der Seele gefährlich, indem sie dieselbe an das Irdische und Vergängliche kettet und den freien Aufschwung des Geistes zum Ewigen hemmt. In furchtbar ernsthaften Imperativen gebietet Jesus, jedes Glied, das Ärgernis giebt, auszureißen und von sich zu thun: es sei besser, einäugig und lahm und verstümmelt zum Leben einzugehen, als mit ganzem Leibe in die Hölle, in das ewige Feuer, geworfen zu werden. „Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. Denn Alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust (ἐπιθυμία) und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt." So ermahnt in seinem ersten Brief der Apostel Johannes die Christen, abschneidend nicht blos die grobe Sinneslust, sondern auch die ästhetische (die Lust der Augen) und alles was dieses Leben herrlich und groß macht in den Augen der Kinder dieser Welt (ἀλαζονεία τοῦ βίου). In demselben Sinne fordert der erste Brief Petri (2, 11) die Brüder auf, als Fremdlinge und Pilgrime in dieser Welt sich der fleischlichen Lüste zu enthalten, welche wider die Seele zu Felde liegen. Und Paulus wird nicht müde zu mahnen, daß es denen, die Christi sind, zieme ihr Fleisch zu kreuzigen. Nirgend dagegen findet sich die Aufforderung, Leib und Seele für den schönen Lebensgenuß empfänglich zu machen oder zur Teilnahme an dem heiteren Spiel leiblicher und geistiger Kräfte auszubilden. Die Erziehung eines Christen hat eine völlig andere Aufgabe, als die Erziehung eines Griechen hatte: sie hat das Verständnis zu öffnen einerseits für die Nichtigkeit und Vergänglichkeit dieses Lebens, andererseits für seinen ungeheuren Ernst, sofern das ewige Leben daran hängt, wie man es lebt. Musische und gymnastische Künste aber sind nicht geeignet, zum ewigen Leben geschickt zu machen; sie gehören zu jener Aussaat auf das Fleisch, von der das Verderben geerntet wird. Wie könnte ein Christ, der nach der unvergänglichen Krone sich streckt, zugleich nach den Vorzügen trachten, wodurch bei den heidnischen Spielen Kränze erworben werden? Wie könnte an den Fabeln der Dichter Geschmack finden, wer die Reden des Herrn und seiner Apostel hört? Wie

könnte nach „Bildung“ streben, wer nach „Heiligkeit“ ringt? Das ist alles so selbstverständlich, daß es gar nicht erst gesagt zu werden braucht; bei einem wirklichen Christen ist schon die Begierde nach solchen Dingen undenkbar.

Bei den Christen steht nicht die Bildung und die Eloquenz, sondern das Schweigen in hoher Schätzung. Schweigen ist das Erste, was Ambrosius in seinem Werk über die Pflichten des Klerus (De off. ministrorum I, 2) empfiehlt: „Es stehet geschrieben: aus deinen Worten wirst du verdammt werden. Was rennst du also durch Reden in die Gefahr der Verdammniß, da du durch Schweigen in Sicherheit bleiben kannst? Ich habe Viele durch Reden in Sünde fallen sehen, kaum Einen durch Schweigen. Darum weise ist, wer schweigen kann.“ Und bald darauf (I, 23): „es mag anständige und liebenswürdige Scherze geben, zur kirchlichen Regel passen sie nicht; was in der Schrift nicht vorkommt, wie könnten wir das in Gebrauch nehmen? Auch muß man Angst haben bei den Fabeln der Dichter, daß sie nicht die Strenge des ernsteren Vorhabens biegen. Wehe euch, die ihr lachet, denn ihr werdet weinen; so sagt der Herr, und wir sollten nach Stoff uns umthun hier zu lachen, daß wir dort weinen? Ich meine, man muß nicht blos die ausgelassenen Scherze, sondern alle überhaupt meiden; nur eines ziemt uns: ein Mund voll Süßigkeit und Gnade.“

8. Hierdurch ist nun auch das Verhältnis des Christentums zu den irdischen Gütern bestimmt. Da der Reichtum in erster Linie dem sinnlichen Wohlleben, in zweiter dem schönen Genießen und der Bildung dient, so kann, wer diese Dinge nicht als Güter schätzt, auch zu den Mitteln, dadurch sie ermöglicht werden, kein positives Verhältnis haben: der Reichtum ist für den Christen wertlos, er hat genug, wenn er hat, was ausreicht, das tägliche Bedürfnis zu befriedigen. Aber der Reichtum ist nicht blos wertlos, er ist gefährlich. An sich ist der Besitz desselben nicht sündlich, er ist eben etwas an sich völlig Gleichgültiges; aber er ist für seinen Besitzer eine ungeheure Gefahr, insofern er beständig zum Gebrauch reizt und dadurch die Seele gefangen nimmt. Es giebt keinen Zug in den Evangelien, der so oft wiederkehrte, als die Warnung vor den Gefahren des Reichtums. Beinahe unmöglich erscheint es Jesu, daß ein Reicher

in das Reich Gottes komme, eher möge wohl ein Kameel durch ein Nadelöhr gehen. Der Reichtum macht satt und genußsüchtig, erpicht aufs Diesseitige und unbekümmert um das Jenseits, wie es der reiche Mann erfuhr, dem seine Ernte wohl geraten und der alsbald anfing zu überschlagen, wie er seine Schätze unterbringen und anlegen solle; der Reichtum macht satt und gleichgiltig gegen die Not des Nächsten, wie es der reiche Mann erfuhr, vor dessen Thür der arme Lazarus lag; der Reichtum entfremdet Gott, denn er duldet keinen andern Herrn neben sich: ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Darum untersagte er den Jüngern, als er sie aussendete zu predigen, Gold und Silber, Beutel und Tasche zu tragen; und es ist sicher nicht zufällig, daß Judas, der den Beutel führte, doch wohl weil er unter den Zwölfen am meisten ökonomisches Talent hatte, zum Verräter werden mußte. Daher die dringende Aufforderung an den guten Jüngling, des Reichtums sich zu entledigen: gehe hin und verkaufe alles, was du hast und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben.

Von den Auslegern pflegt hier gegen ein Mißverständnis mit Eifer protestirt zu werden: als ob die wirkliche Hingabe des Reichtums dem Jüngling zugemutet wurde. Schon Clemens von Alexandrien in seiner Betrachtung über das Thema, welcher Reiche selig wird? zeigt: die Aufforderung, alles zu verkaufen und es den Armen zu geben, bedeute nicht, wie einige vorschnell annähmen, die Habe selbst wegzuwerfen, sondern die falschen Meinungen, die Gier und Sucht darnach wegzuwerfen. Unzählige Male ist diese sinnreiche Entdeckung wieder gemacht worden. Nach genau derselben Interpretationskunst könnte man auch sagen: wenn eine Mutter ihrem Kind, das ein scharfes Messer in die Hand genommen hat, zuruft: thu das Messer weg! so bedeute das nicht, daß es das Messer weglegen, sondern nur, daß es sich nicht damit schneiden solle, das Messer möge es wohl behalten. Ob der Jüngling wohl betrübt hinweggegangen wäre, wenn Jesus selbst jene Auslegung seiner Rede gleich hinzugefügt hätte? Ob er nicht alsbald gesagt hätte: so hab ich es auch von Jugend auf gehalten?

Ich urteile auch hier nicht, ob es gut ist, daß Jesu Gebot nicht befolgt wird, ob es überhaupt denkbar wäre, daß es allgemein be-

folgt werde, ich halte blos an dem wirklichen und unzweifelhaften Sinne desselben fest gegenüber den Deutungen, welche das Evangelium zur Verträglichkeit mit der Welt herabzustimmen versuchen. Man sagt, die Erfüllung dieses Gebotes würde unser ganzes Kulturleben zerstören. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das der Fall sein würde. Aber was beweist das hier? Wo steht, daß es erhalten werden müsse? Tertullian erwidert auf die Einwendung, mit welcher die Aufforderung, dem heidnischen Cult dienende Handwerke oder Geschäfte nicht zu treiben, abgelehnt würde: man müsse doch leben! mit der Frage: mußt du leben? Was hast du für Gemeinschaft mit Gott, wenn du nach deinem eigenen Gesetze leben willst? Du wirst darben? Aber der Herr preist die Darbenden selig! Du wirst keinen Unterhalt haben? Aber der Herr sagt: denkt nicht an euren Unterhalt; sehet die Lilien an.

9. Vergleichen wir noch das Verhältnis des Griechen und des Christen zur Ehre. Nach der griechischen Anschauung ist Ehrliebe eine Tugend: der rechtschaffene Mann strebt darnach, in seinem Kreis der erste zu sein (*πρωτεύειν*) und dafür zu gelten. Die Steigerung der rechten Ehrliebe ist der hohe Sinn (*μεγαλοψυχία*). Der Hochsinnige hält sich großer Dinge wert, wie er es auch ist; so definirt Aristoteles und führt mit vielen freien Zügen das Bild eines solchen Mannes aus (Nikom. Ethik IV, 7 ff.).

Die Tugend des Christen ist die Demut. Als einst unter den Jüngern ein Streit um die vornehmsten Stellen im neuen Reich sich erhob, da verwies ihnen Jesus solches: in den weltlichen Reichen sei es so, daß die in der Umgebung der Fürsten Ansehen und Gewalt hätten: aber also soll es unter euch nicht sein, sondern welcher will groß werden unter euch, der soll euer Diener sein, und welcher unter euch will der Erste werden, der sei Aller Knecht (Marc. 10, 35 ff.). Das ist die Ordnung im Himmelreich, das genaue Gegenstück zu der Ordnung in den irdischen Königreichen. — Und völlig selbstverständlich ist, daß der Christ der Ehre dieser Welt weder nachjagt noch teilhaftig wird. Vor der Welt gilt er nichts, Schmach und Hohn ist seine Ehre, wie es Jesus den Jüngern ankündigt. Und er preist sie selig darum: „selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und euch mit jeglichem Bösen verläumden, um meinetwillen;

seid fröhlich und hochgemut, denn euer Lohn im Himmel ist groß: so haben sie ja auch die Propheten vor euch verfolgt" (Matth. 5, 11, 12). Und das Evangelium Lucas, das überall den Gegensatz gegen die Welt noch schärfer betont, fügt hinzu: „Wehe euch, wenn euch jedermann wohlredet; denn desgleichen thaten ihre Väter den falschen Propheten" (6,26).

So lange das Christentum seine ursprüngliche Stellung zur Welt behielt, blieb Schmach vor der Welt ein Merkmal des Christen; und wo immer von der Kirche, die ihren Frieden mit der Welt gemacht hatte, Sekten sich loslösten, um nach der Weise des alten Christentums zu leben, da trat alsbald wieder die Empfindung hervor, daß das Schmachleiden um Jesu Namens willen eine notwendige Bewährung des ächten Christentums sei. In seiner Lebensbeschreibung erzählt A. H. Francke, daß er als fleißiger und ehrbarer studiosus theologiae, dessen Intention gewesen, ein gar vornehmer und gelehrter Mann zu werden, „der Welt gar wohl gefallen habe. Ich liebte die Welt und die Welt liebte mich. Ich bin da gar frei von Verfolgung gewesen." Nach seiner Bekehrung aber sei es anders geworden, da habe er erst recht erkannt, was Welt sei und worin sie von den Kindern Gottes unterschieden, denn alsbald habe sie angefangen ihn zu verachten und zu hassen.

Dem Verhalten des Christen zur Ehre bei Andern entspricht die Umstimmung seines Selbstgefühls. Dem Griechen ist die Empfindung der eigenen Kraft und Tüchtigkeit eine notwendige Begleiterscheinung der Sache selbst. Seine Moral warnt vor dem Hochmut (ὕβρις), der bei Göttern und Menschen verhaßt macht, aber nicht minder vor dem Gegenteil, dem Niedriggesinntsein (ταπεινοφρονεῖν). Der Grieche ist stolz auf seine Tugend, er hat sie selbst erworben, sie ist die Frucht harter Arbeit. „Es giebt etwas, sagt Seneca (Epist. 53), worin der Weise Gott übertrifft; dieser dankt es seiner Natur, daß er nichts fürchtet, der Weise dankt es sich selbst." „Ich sterbe ohne Reue", sagt sterbend Julianus der Abtrünnige, „wie ich ohne Schuld gelebt habe." — Dagegen ist das niedrig von sich selbst denken (ταπεινοφροσύνη) der Anfang des Christentums. Mit Reue und Zerknirschung des Herzens beginnt die Bekehrung, und das Gefühl der eigenen Ohnmacht und Sündhaftigkeit gehört zur bleibenden

Grundstimmung des Christen; er betet täglich mit dem Zöllner: Gott sei mir Sünder gnädig. Eine merkwürdige Äußerung der Fürstin A. v. Galitzin*) zeigt, in etwas krankhafter Entwicklung, diese Stimmung und zugleich die seltsame Dialektik, welche im Wesen der christlichen Demut liegt: „Etwas Wichtiges ist mir von Hamanns Geist und Lehren in der Seele geblieben, nämlich daß das Streben nach einem guten Gewissen ein sehr gefährlicher Sauerteig in mir wäre, und die Hauptsache des Glaubens das Dulden meiner Nichtigkeit und das völlige Zutrauen in Gottes Barmherzigkeit sein müßte. Ich fühlte es lebhaft, daß das Wohlgefallen an dem bittern Unwillen über meine eigene Unvollkommenheit und Schwäche der versteckteste und gefährlichste Schlupfwinkel meines Stolzes wäre."

Es ist also in Wahrheit so, alle griechischen Tugenden sind, im Licht des Christentums gesehen, glänzende Laster: sie haben alle im Selbsterhaltungstrieb des natürlichen Menschen ihre Wurzel, im Wissenstrieb, im Vergeltungstrieb, im Bildungstrieb, im Ehrtrieb, sie stellen dar die Vollendung seiner Natur in vollkommener Kultur. Es ist in Wahrheit so, daß nicht weniger als der Tod des alten und die Geburt eines neuen Menschen erforderlich ist, wenn aus einem Griechen ein Christ werden soll. Alles was im Griechentum galt, gilt nicht im Christentum, und umgekehrt, alles was hier gilt, galt dort nichts. Es ist in Wahrheit so, daß die Tugenden des Griechen ein Hindernis der Wiedergeburt sind: die Zöllner und Sünder, die, welche mit ihrer natürlichen Kraft und Tugend gescheitert sind und auf ein zerschelltes Leben zurückblicken, die verlorenen Söhne und Töchter, sie stehen jener großen und radikalen Wandlung des inneren Lebens näher, als die Gerechten. Durch Sünde und Leiden geht der Weg zur Bekehrung.

10. An die Stelle all der natürlichen Tugenden des Griechentums setzt das Christentum eine einzige neue: die Barmherzigkeit oder die brüderliche Liebe des Nächsten. Sie ist das neue Gebot, das Jesus den Jüngern giebt.

In der That, die Barmherzigkeit oder die Bruderliebe findet sich nicht in jenem Verzeichnis, worin Aristoteles so sorgfältig allen Eigen-

*) Briefwechsel und Tagebücher der Fürstin A. v. Galitzin. Neue Folge 1876, S. 359.

schaften nachgeht, welche bei den Griechen in Schätzung standen. Man könnte sagen, eine Art Gegenstück von ihr nimmt ihre Stelle ein, die Freigebigkeit oder Liberalität (ἐλευθεριότης) und ihre Steigerung, das großartige Wesen oder die Noblesse (μεγαλοπρέπεια). Freigebig ist, nach des Aristoteles Ausführung (IV, 2 ff.), wer um des Schönen willen gern und nach seinen Verhältnissen reichlich giebt, großartig, wer großen Reichtum schön anwendet, z. B. zu Weihgeschenken für die Götter, oder zur stattlichen Aufführung einer Tragödie oder zu einem Fest für die Bürgerschaft. Es handelt sich hierbei also nicht eigentlich um den Empfänger des Geschenks, sondern um den Geber, nicht darum, einer Not abzuhelfen, sondern den Namen des Spenders zu verherrlichen. In der ganzen langen Erörterung des Aristoteles kommt auf keine Weise die Bedürftigkeit des Empfängers zur Sprache: Mitleid ist gar nicht als Motiv im Spiel. Zur höchsten Ausbildung gelangten Magnificenz und Munificenz in Rom: von dem Raube aller Völker beschenkten die Römischen Großen die Bevölkerung der Hauptstadt mit Theatern und Bädern, mit Geld und Brot.

Es ist augenscheinlich, daß dies das genaue Gegenteil der christlichen Barmherzigkeit ist; diese hat zum Grundzug ihres Wesens die Selbstverleugnung, während die Liberalität eine Form der Selbsterhaltung ist. Die Barmherzigkeit sieht auf die Not des Nächsten und giebt sich selbst dahin, ihm zu helfen, die Liberalität sieht darauf, daß es dem Geber wohl ansteht. Die Barmherzigkeit wird im Verborgenen geübt; der Liberalität ist die Öffentlichkeit wesentlich. Die Barmherzigkeit wird an dem Fremden geübt, der dich nach der Ordnung der Natur nichts angeht, die Liberalität dagegen an der Verwandtschaft, der Clientel, der Bürgerschaft.

So wenig die christliche Nächstenliebe ihre Wurzeln in dem Trieb hat, durch hülfreiche Bethätigung seine eigene Überlegenheit zu genießen, so wenig erwächst sie auch aus den natürlichen Trieben der Sympathie, welche, im Gattungsleben wurzelnd, den Menschen mit seinen Nächsten verbinden. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter zeigt diese Seite. Sie ist die Antwort auf die Frage, wem denn die Nächstenliebe gelte? Daß Nächstenliebe des Gesetzes Erfüllung sei, darüber ist der Schriftgelehrte mit Jesu völlig einverstanden;

aber wer ist denn mein Nächster? Der natürliche Mensch antwortet: meine Familie, meine Kinder, meine Eltern, mein Weib, meine Verwandten, meine Hausgenossen und Nachbarn, meine Volks- und Glaubensgenossen. Das wird auch die Ansicht des Schriftgelehrten gewesen sein. Jesus belehrt ihn: nicht diese, sondern der erste beste, dem du begegnest und der Not leidet. Denn dies ist doch offenbar der Sinn der in unserem Bericht etwas verschobenen Erzählung. Der Commentar liegt in den Versen, die im Evangelium Matthaei (5,43) das neue Gebot an die Stelle des Mosaischen Gebots der Nächstenliebe setzen: Moses hat geboten die Nächsten zu lieben und die Feinde zu hassen. Aber was wäre das Sonderliches? Thun das nicht auch die Zöllner? Wenn ihr euch nur zu euren Brüdern freundlich thut, was thut ihr daran mehr? Thun das nicht auch die Heiden? Ihr aber sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Wie er in seinem Wohlthun keinen Unterschied macht, so auch ihr nicht, es sei denn, daß ihr die Fremden den Freunden vorgehen lasset: „Wenn du ein Mittags- oder Abendmahl machest, so lade nicht deine Freunde, noch deine Brüder, noch deine Verwandten, noch reiche Nachbarn, denn die möchten dich wiederladen und so dir vergolten werden: sondern rufe Bettler, Krüppel, Lahme, Blinde und du wirst selig sein" (Luc. 14, 12). Das Höchste aber ist: den Feinden selbst Gutes thun; um des Guten willen Böses leiden und nicht zürnen, das ist Vollkommenheit. Savonarola faßt einmal die Summe des Christentums in die Worte: „Mein Sohn, gut sein, heißt Gutes thun und Böses leiden und darin nicht müde werden bis zum Ende".

11. Von hieraus ergiebt sich nun das Verhältnis des Christentums zur Familie. Die Familie ist der Ausgangspunkt aller natürlichen Nächstenliebe. Das Christentum, dem es überall nicht um die Entwickelung der Naturtriebe zu thun ist, kann auch die Bedeutung der Familie nicht, wie aus seiner Schätzung der Menschenliebe zunächst erwartet werden möchte, absolut setzen. Die Gemeinschaft nach dem Fleisch steht ihm entschieden zurück gegen die Gemeinschaft nach dem Geist. Wie Jesus selbst von seiner Familie sich losgelöst und eine neue, nicht durch die Bande des Bluts, sondern des Geistes gestiftete Familie um sich gesammelt hat, nicht ohne wenigstens zeitweilige

Entzweiung mit den Blutsverwandten, so fordert er dieselbe Zerreißung der natürlichen Bande, wo es notthut, auch von denen, die ihm nachfolgen. „Wenn jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern, noch aber auch seine eigene Seele, so kann er mein Jünger nicht sein" (Lucas 14,26, abgeschwächt bei Matth. 10, 34). Er weiß, daß seine Predigt als ein auflösendes und scheidendes Element in die natürlichen Verbindungen eindringen wird: Von nun an werden fünf in einem Hause uneins sein: drei wider zwei und zwei wider drei. Es wird sich loslösen der Vater vom Sohn und der Sohn vom Vater, die Mutter von der Tochter und die Tochter von der Mutter, die Schnur von der Schwieger und die Schwieger von der Schnur (Luc. 12, 51 ff.). Die natürlichen Bande verlieren ihre Bedeutung für diejenigen, die nicht mehr nach dem Fleisch leben.

Die Fähigkeit, sie ganz zu zerreißen ist von den Nachfolgern Christi zu allen Zeiten als ein Prüfstein der Vollkommenheit angesehen worden. Die Heiligen werden oft ausdrücklich darum gepriesen, daß die Bande des Blutes für sie ihre Kraft verloren haben. Bei Hartpole Lecky (Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl d. Gr., deutsch von Jolowicz, II, 99 ff.) findet man eine Reihe von Stellen aus der Heiligenlitteratur, in welchen an Beispielen die Verdienstlichkeit der vollständigen Gleichgültigkeit gegen die Blutsverwandten ans Licht gestellt wird. Eines der Beispiele mag hier mitgeteilt sein. In Cassian's Schrift de coenobiorum institutis (IV, 27) wird von einem Mutius erzählt, daß er sein Besitztum verließ und in Begleitung seines achtjährigen Knaben in ein Kloster kam, um Mönch zu werden. Die Mönche gingen zunächst daran, sein Herz zu disciplíniren. „Er hatte bereits vergessen, daß er reich war, er mußte nun vergessen lernen, daß er Vater war." Das Kind wurde in schmutzige Lumpen gekleidet und auf allerlei Weise übel behandelt. Der Vater sah, wie es Tag für Tag hinschwand; aber „so groß war die Liebe zu Christus und die Tugend des Gehorsams, daß das Vaterherz unbewegt blieb. Er dachte wenig an die Thränen seines Kindes, er war einzig um seine eigene Demut und Vollkommenheit bekümmert." Endlich sagte ihm der Abt, er solle das Kind nehmen

und in den Fluß werfen. Er ging ohne Murren oder sichtbaren Schmerz dem Gebot zu gehorchen und erst im letzten Augenblick traten die Mönche hindernd dazwischen. — Die Geschichte mag, in Nachahmung der Opferung Isaaks, erfunden sein; die Anerkennung eines solchen Verhaltens, wie sie der Erzähler ausdrückt, ist nicht erfunden. Ohne Zweifel ist dies Verhalten nicht mehr im Sinne Jesu. Man muß aber gestehen, daß es als die äußerste Folgerung aus gewissen Stellen der Evangelien gezogen werden kann. Auf die Frage des Petrus: wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt, was wird uns dafür? antwortet Jesus nicht abwehrend, sondern mit der Verheißung, daß sie in der Herrlichkeit dafür ihm die Nächsten sein werden; „und wer verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben" (Matth. 19, 27 ff.).

Es ist natürlich, daß solche Denkweise zur Stiftung neuer Familienbande nicht ermuntert. Wie Jesus selbst für sich ehelos blieb, so deutet er einmal an, daß auch Andere um des Himmelreichs willen auf die eheliche Gemeinschaft verzichten könnten (Matth. 19, 12).

Der Apostel Paulus, so hoch er von der wahren Ehe denkt, daß er von ihr das Bild des Verhältnisses Christi zur Gemeinde nimmt, giebt doch dem ehelosen Leben auf das Bestimmteste den Vorzug. Die Gemeinde zu Korinth hatte sich mit Fragen über die eheliche Gemeinschaft an ihn gewendet. Seine Antwort (1. Kor. 7) stellt mit Nachdruck den Satz an die Spitze: „Schön (καλόν) ist es einem Mann, kein Weib zu berühren"; aber die Gabe der Enthaltsamkeit sei nicht jedem gegeben; und darum sollen Gatten einander nicht meiden. „Doch den Ledigen und Verwittweten sage ich: schön ist es ihnen, wenn sie bleiben, wie ich bin." „Der Ledige sorget, was des Herrn ist, wie er dem Herrn gefalle; wer aber freiet, der sorget um die Dinge dieser Welt, wie er dem Weibe gefalle." Freilich sei das nicht ein Gebot; und wer die Enthaltsamkeit nicht habe, dem sei es besser ehelich werden. In der Offenbarung Johannis erscheint die Virginität als ein Vorzug, der auch im neuen Reich seine Anerkennung findet (14, 4). Also die eheliche Gemeinschaft ist um der

des Fleisches willen zuzulassen, nirgend aber wird sie

als eine zur vollkommenen Entwickelung des menschlichen Wesens notwendige Seite des Lebens angesehen.

12. Der Punkt, von welchem diese radikale Umwälzung im Leben des Christen ausgeht, ist die Gewißheit, daß dieses irdische Leben nicht das wahre Leben ist. Die alten Griechen kannten kein anderes Leben als dieses zeitliche, alles Gute und Schöne und Große, von dem sie wußten, hat in ihm seinen Ort; das Leben der Todten, von dem ungewisse Fabeln handeln, ist ein Schattendasein. Und dieses Leben auf der Erde ist schön und reich und lebenswert dem, der es schön zu leben weiß; es bietet alles, wonach ein gesunder Sinn verlangt. — Den alten Christen ist es die allergewisseste Überzeugung und die allertiefste Empfindung, daß dieses zeitliche Leben mit all seiner Herrlichkeit vergänglich und nichtig und in ihm selber unwert ist. Wahres Leben und wahre Güter bietet die Erde nicht; erst die Welt, die da kommt (ὁ αἰὼν μέλλων), wird sie ans Licht bringen. Dieser zukünftigen Welt, deren Anbruch mit der Wiederkunft des Herrn der Glaube der apostolischen Zeit vor der Thür sah, gehören die Christen an; in der irdischen Welt sind sie Fremdlinge und Pilger. Wie ein Reisender der Dinge im fremden Lande sich nicht annimmt, sondern mit ihnen sich behilft und abfindet, so gut es geht, so halten es die Christen mit dieser Welt. Sie sind nur nach dem Fleisch in der Welt, aber ihr Geist ist hier nicht heimisch; sie leben in der Welt, aber ihr Herz ist droben; sie verrichten die Geschäfte, welche das Leben in der Welt notwendig macht, aber ohne innern Anteil. Die Begierden sind die Bande, durch welche die Welt das Gemüth an sich zu ziehen strebt; die Christen kreuzigen täglich ihr Fleisch sammt seinen Lüsten und Begierden. Die Grundstimmung ihres Lebens ist die Sehnsucht nach dem Ende dieses leiblichen Lebens. Der natürliche Selbsterhaltungstrieb ist abgestorben, er ist abgelöst durch einen übernatürlichen Selbsterhaltungstrieb nach dem Wort Jesu: wer seine Seele zu erhalten trachtet, der wird sie verlieren (umbringen, ἀπολέσει) und wer sie umbringt (hasset heißt es im Evang. Johannis), der wird sie lebendig machen (Luc. 17, 23).

13. In der im Obigen gegebenen Darstellung vom Christentum und seiner Lebensanschauung werden manche das Bild, das sie von ihm sich gemacht haben, nicht wiedererkennen. Viele meinen, Christentum und Kultur oder Humanität seien, wenn auch nicht ganz dasselbe, so doch nah verwandte und verträgliche Dinge. So ist es lange üblich gewesen, von der Vereinigung christlicher Religiosität und hellenischer Bildung als der Aufgabe unserer Gymnasien zu reden. Als ich in der Geschichte des gelehrten Unterrichts, wo man hierüber weitere Nachweisungen findet, einen Zweifel an der Richtigkeit der hierbei zu Grunde liegenden Auffassung von dem Verhältnis von Christentum und Griechentum äußerte (S. 708 ff.), trug der Zweifel dem Buch manche zornige Zurechtweisung ein, ein Beweis, daß es der Auffassung an Vertretern auch heute nicht fehlt. So ist es auch nichts Ungewöhnliches, Jesum als einen liebenswürdigen, heiteren und sanftmütigen Sittenlehrer dargestellt zu finden, der sich zur Lebensaufgabe gesetzt habe, allen Haß und alle Feindseligkeit auf Erden auszutilgen und ein Reich des Friedens und der Liebe zu begründen. Selbst für alles Schöne und Gute empfänglich, habe er auch seinen Nachfolgern jede reine Freude, die das Leben biete, gegönnt. Hase in seiner „Geschichte Jesu" hat sein Bild so gemalt: unbefangen habe er teilgenommen an den Gütern dieser Welt, wennschon er sich um seines höheren Berufes willen nicht mit ihrem Besitz beladen; wie ein Bräutigam habe er unter den Genossen gewandelt; auch der Traulichkeit des geselligen Weingenusses sei sein Gemüt nicht verschlossen gewesen, kurz: „nie hat ein religiöser Heros weniger als er die Freuden der Welt gescheut" (§ 53). Daß er nicht ein Weib genommen, könne nur aus zufälligen Ursachen so gekommen sein: „nehmen wir etwa an, die einst ihm Verlobte sei gestorben. Oder auch das mag als Vermutung gelten, daß demjenigen, aus dessen Religion die dem Altertum fremde ideale Anschauung von der Ehe hervorgegangen ist, in seiner Zeit kein Herz begegnete, das solchem Bunde gewachsen war" (§ 52). Er spricht von der „echten Humanität", welche Jesus gegenüber den asketischen Satzungen bewährt habe und findet die eigentümliche Bildung Jesu „in seiner religiösen Vollkommenheit als der Blüte rein menschlichen Strebens" (§ 29). Ähnlich Th. Keim in seiner Geschichte Jesu (3. A. 1875): so

liebend wie Jesus habe kein Religionsstifter allen Formen irdischen Daseins sich zugewendet, so „weltmännisch" keiner gelebt (165); an einer anderen Stelle (S. 145) wird sogar von einer „behaglichen, stillsitzenden Gemütlichkeit" geredet, welche der ganze Lebenscharakter Jesu begünstigt habe. Im Kampf mit den Pharisäern um den Sabbat siegt Jesus, „indem er die Fahne der Humanität schlicht und überwältigend entfaltet" (199)*).

Es ist gewiß, daß in den Schriften des neuen Testaments Züge aus Jesu Leben und Sprüche seiner Lehre überliefert werden, die zu einem solchen Bild verwendet werden können. Ob dieselben auf verschiedene Entwickelungsstufen in dem Leben Jesu selbst deuten, oder ob durch die Überlieferung seine Lehre und das Bild seines Lebens selbst verschoben worden, sei es in ebionitischer Umdeutung, wie Hase meint, sei es in der umgekehrten Richtung, wie es dem natürlichen Menschen näher lag — konnten sich doch die Jünger während seines ganzen Lebens von der Vorstellung nicht trennen, daß er ein weltliches Reich aufrichten werde mit aller Macht und Herrlichkeit eines solchen — darüber wage ich keine Vermutung auszusprechen. Ich teile ganz die Ansicht von Strauß, daß es überhaupt ein aussichtsloses Unternehmen ist, auf Grund der uns vorliegenden Quellen eine wirkliche Lebens- und Entwickelungsgeschichte Jesu zu schreiben; und ebenso scheinen mir auch einer systematischen Darstellung des Lehr-

*) D. Strauß geht in seinem Leben Jesu nicht so weit in der Verkennung des Wesens des Christentums. Doch redet auch er von der „humanen Liebesstimmung", „der heiteren mit Gott einigen, alle Menschen als Brüder umfassenden Gemütsstimmung" Jesu u. nennt „dieses Heitere, Ungebrochene, dieses Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüts heraus das Hellenische in Jesu". Doch betont er daneben, daß wesentliche Lücken in der Humanität Jesu seien: Familie, Staat, Erwerb, Kunst und schöner Lebensgenuß lägen außerhalb seines Gesichtskreises. Aber diese Einseitigkeit habe teils in der jüdischen Volkstümlichkeit, teils in den Zeitverhältnissen ihren Grund; sie lasse sich auch leicht aus anderen Volkstümlichkeiten, Zeit-, Staats- und Bildungsverhältnissen ergänzen, und solche Ergänzungen schlössen sich an das von Jesu Gegebene aufs Beste an, wenn man nur erst dieses selbst als eine menschliche, mithin der Fortbildung so fähige als bedürftige Errungenschaft begriffen habe (Leben Jesu 4. Aufl. I, 262, II, 388). In seiner letzten Schrift (Alte und neue Glaube § 24) scheint übrigens Strauß unter dem Einfluß Schopenhauers zu einer schärferen Fassung des Gegensatzes von Christentum und Welt gelangt zu sein.

inhalts seiner Predigt unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenzustehen. Uns sind nur einzelne Aussprüche und Gleichnisse überliefert, die zu dem einheitlichen Gedankengang eines philosophischen Systems sich überhaupt nicht zusammenfügen lassen. Was übrigens ihren Wert nicht vermindert; im Gegenteil: die Allwirksamkeit der Evangelien beruht eben darauf, daß sie nicht ein philosophisches oder theologisches System ausmachen. Systeme vergehen, Begriffe sind Werkzeuge, mit denen eine Zeit die Dinge erfaßt und handhabt, und in gewissem Sinn muß jede Zeit diese Werkzeuge neu hervorbringen, damit sie ihm ganz handlich seien. Dagegen sind die großen Dichtungen ewig, wie ihr Inhalt, das menschliche Leben selbst. Es giebt keine Lebenslage und keine Gemütsstimmung, die nicht in den heiligen Schriften alten und neuen Testaments eine Erzählung, einen Spruch fände, in den sie sich fassen, aus dem sie Erhebung und Trost schöpfen könnte; wäre darin blos ein System überliefert, so wären sie längst veraltet und vergangen, aber es ist das wirkliche Menschenleben mit allen seinen Höhen und Tiefen und auch seinen Widersprüchen darin, und darum sind sie unvergänglich.

Das aber scheint mir nicht zweifelhaft zu sein, daß auch in den Evangelien, wie sie uns vorliegen, die Sprache der Weltverleugnung sehr viel stärker und öfter erklingt, als der Ton der Lebensfreude. In welcher Gemütsstimmung mögen wohl die Menschen am häufigsten zu diesen Schriften greifen? In dem Jubel des Siegs und der Festfreude? oder in dem Schmerz des Unterliegens, in der Not der Krankheit und des Todes? Es ist wohl niemand darüber in Zweifel. Mir scheint es auch nicht zweifelhaft, daß im Leben Jesu der Grundton nicht auf Sieg und Lebensfreude, sondern auf Tod und Weltüberwindung gestimmt war. Und wäre es nicht die allerseltsamste Verwechslung gewesen, wenn an den Jesus Hases das Christentum sich angeknüpft hätte? Hase meint, die Essäer hätten Jesum, wenn er, wie behauptet worden sei, von ihnen ausgegangen wäre, als einen Abtrünnigen verwünscht: „wie würden diese lichtscheuen Pietisten über den lebensfreudigen und thatkräftigen Mann die frommen Häupter geschüttelt und die andächtigen Augen verdreht haben." Aber wie seltsam dann, daß an diesen Mann der Täufer seine Jünger wies, daß von ihm Paulus ausging, mit seiner schroffen Gegenüber-

stellung von Fleisch und Geist, daß an seinen Namen sich die apostolische Gemeinde mit ihrer Neigung zum Ebionitismus, die ganze alte Kirche mit ihrem ethischen Supranaturalismus anschloß? War das alles ein einziges großes Mißverständnis? Mir scheint, es ist das abenteuerlichste Unterfangen von der Welt, aus den geringen Bruchstücken der großen, lebendigen Tradition, welche uns in den Evangelien erhalten sind, diese lebendige Tradition selbst korrigiren zu wollen. Wenn die ältesten Gemeinden, welche die lebendigen Zeugen von Jesu Leben, Lehre und Tod unter sich hatten, nicht gewußt haben, was diese Dinge bedeuteten, dann ist es nicht wahrscheinlich, daß wir es durch Professoren der Theologie im 19. Jahrhundert erfahren.

Die Ursache dieses Mangels an Verständnis für das Christentum liegt offenbar darin, daß dasselbe noch nicht ganz 'historisch' geworden ist. Gehörte es schon mit seinen letzten Wirkungen ganz der Vergangenheit an, dann würde die rein historische Forschung über seinen Grundcharakter schwerlich lange in Zweifel bleiben. Aber so liegt die Sache nicht, wir finden uns noch von allen Seiten umgeben, wenn auch nicht mehr von dem ursprünglichen Christentum selbst, so doch von verkörperten Wirkungen desselben. Unsere Sprache selbst ist durch seine Jahrhunderte lange Einwirkung auf allen Punkten bestimmt; die Begriffe christlich und gut, unchristlich und böse sind so verschmolzen, daß niemand auf den Namen wenigstens eines Christen verzichten mag. Und hierdurch wird man denn weiter bestimmt, von dem Christentum eine solche Vorstellung sich zu machen, daß dasselbe als die Idealisirung der eigenen Lebensführung erscheint. So geschieht es, daß ein Jeder in den Schriften des neuen Testaments grade seine Welt- und Lebensanschauung wiederfindet, höchstens bedarf es hie und da einer leichten Nachhülfe. Der Anhänger eines konservativen Staatskirchentums findet, daß eben dies die rechte und von Jesu vorausgesehene und gewollte Entwickelung des Christentums sei; denen, die Gewalt haben, unterthan sein, die Institutionen des Staats und der Kirche, der Familie und des Eigentums respektiren, ist hiernach das Hauptstück des Christentums. Der liberale Protestantismus dagegen erblickt in Jesu den Mann, der die Freiheit gepredigt, der den Bann der jüdischen Orthodoxie gebrochen, der die asketischen Satzungen verachtet: also offenbar war er ein Anhänger

des Princips der freien Forschung, einer der großen Kulturheroen, die dem Menschen das Joch des Aberglaubens abgenommen und ihn auf den Weg des Fortschritts gewiesen; heute würde er etwa ein liberaler Theologieprofessor oder ein Socialreformer geworden sein.

Est liber hic, in quo quaerit sua dogmata quisque;
Invenit pariter dogmata quisque sua.

Aber, wird man sagen, ist es denn nicht wahr, daß Jesus von dem Wert der asketischen Übungen gering dachte? Hat er nicht, im Gegensatz zu dem Täufer, seinen Jüngern dieselben erlassen? Hat er nicht dadurch den Pharisäern Ärgernis gegeben, so daß sie ihn einen Fresser und Weinsäufer schalten? — Es ist so, obwohl er asketische Übungen nicht untersagt hat, sondern vielmehr voraussetzt, daß auch seine Jünger fasten werden, wie es denn auch geschehen ist. Aber warum gebietet er sie nicht? Etwa darum nicht, weil dieselben dem Genuß des Lebens, der Beteiligung an der Welt hinderlich sind? Mir scheint nicht. Sondern doch wohl darum, weil sie ihm nicht genug thaten. Sie erschienen ihm als zugehörig zu jenen Dingen, welche von den Pharisäern statt des wahren Gottesdienstes, der in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit besteht, Gott gleichsam als Abfindung geboten wurden: Almosen und Gebete und Verzehntung von Dill und Kümmel als Ersatz für Werke echter Gerechtigkeit und Nächstenliebe, äußerliche Übungen der Enthaltsamkeit als Ersatz für die Opferung des ganzen Lebens. Es entging Jesu nicht, wie stark die Neigung des menschlichen Herzens, auch des aufrichtigen und wohlmeinenden, ist, in dieser Art Gott oder sich selbst zu betrügen, und darum konnte er seine Jünger nicht zu derartigen Begehungen verpflichten, sondern ließ sich vielmehr angelegen sein, sie von der Hochschätzung derselben frei zu machen. Er forderte mehr, er forderte völlige innere Loslösung des Herzens von der Welt und ganze Hingebung an Gott. Der Vollkommene bedarf nicht mehr der Vorübungen; wer durchgedrungen ist zum neuen Leben, bedarf nicht mehr jener kleinen Exercitien in der Enthaltsamkeit von der Welt, sie fallen für ihn von selbst dahin; womit denn nicht gesagt ist, daß sie für den Anfänger nicht förderlich und nützlich sein können. Paulus beschreibt das Leben des vollkommenen Christen: „die da Weiber haben, als die keine haben, und die da weinen, als die nicht weinen, und

die sich freuen, als die sich nicht freuen, und die da kaufen, als die nicht besitzen, und die die Welt brauchen, als die sie nicht brauchen: denn die Gestalt dieser Welt geht vorüber" (1. Cor. 7, 29ff.). Was bedarf, wer sich so völlig gelöst hat, der Übungen in der Askese?

Daß nun ein solcher innerer Habitus nicht eben dienlich ist, die Entwickelung dessen, was man Kultur nennt, zu fördern, ist wohl nicht zweifelhaft; Menschen, deren Herz im Himmel ist, deren Wille nicht auf das Vergängliche, sondern auf das Ewige gerichtet ist, werden es sich schwerlich sehr angelegen sein lassen, das irdische Leben reich und schön und großartig auszustatten. So viel ich sehe, würden sie Tadel von Seiten Jesu darum nicht zu besorgen gehabt haben. Es heißt in den Evangelien nirgend: erwirb und spare, sorge für deine und der Deinigen wirtschaftliche Wohlfahrt. Dagegen heißt es: sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet; auch nicht für euren Leib, was ihr anziehen werdet, und, fügt das Evangelium Lucas (12, 28) hinzu, macht euch keine hohen Gedanken (*μὴ μετεωρίζεσθε*). Und ferner: sammelt euch nicht Schätze auf Erden, da sie die Motten und der Rost fressen und da die Diebe nach graben und stehlen. Nach solchem allen trachten die Heiden (*τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου* hat Lucas). Ihr aber trachtet am ersten nach dem Reich Gottes. Es heißt nirgend: bilde die natürlichen Anlagen des Leibes und der Seele zur größtmöglichen Vollkommenheit; sorge durch gymnastische Übungen für die Entwickelung des Leibes zu Kraft und Schönheit; sorge für die Bildung der geistigen Kräfte, daß du genießen mögest, was die Kunst Schönes geschaffen, daß du Teil haben mögest an dem, was die Wissenschaft erforscht hat. Dagegen heißt es: so dich eines deiner Glieder ärgert, reiß es aus und wirf es von dir! Und werdet wie die Kinder, sonst werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen. Es heißt nirgend: geh hin und nimm ein Weib und ziehe dem Staate tüchtige Bürger auf. Dagegen heißt es, daß sich etliche um des Himmelreichs willen verschnitten haben. Es heißt nirgend: geh hin und diene dem Staate, mit dem Schwert oder mit dem Rat; dagegen heißt es: mein Reich ist nicht von dieser Welt. Es heißt nirgend: geh hin und arbeite für die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts; das Wort Glückseligkeit oder ein gleichbedeutendes kommt in den Schriften des neuen Testaments überhaupt nicht vor. Dagegen

heißt es: gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie; löset von diesen irdischen Leben, so viele euch hören wollen und werbet Seelen für das Himmelreich.

Wenn es wirklich Jesu Meinung gewesen wäre, daß seine Jünger der Welt sich nützlich machen sollten, nicht durch die Predigt von der Vergänglichkeit alles Irdischen und von dem ewigen Reich, sondern durch die Beteiligung an den Aufgaben, welche die Welt selbst für die wichtigsten und größten hält, dann müßte man sagen, daß er nichts unterlassen hätte, um mißverstanden zu werden. War es dagegen seine Meinung, durch Beispiel und Lehre zur Überwindung der Welt aufzufordern, dann wird man sagen dürfen: seine Predigt war ebenso faßlich, als wirksam. Ist es doch auch bisher den Commentatoren niemals gelungen, sie ganz zu verdunkeln.

Wer aber weder aus der Predigt Jesu selbst, noch aus der Auslegung, die ihr die Apostel gegeben haben, ihr Wesen zu erkennen vermag, den könnte die Aufnahme belehren, die sie bei der Welt gefunden. Wenn Jesus jener liebenswürdige Prediger humaner Lebensweisheit gewesen wäre, dann hätten seine Zeitgenossen wohl nicht es für notwendig erachtet, ihn ans Kreuz zu schlagen; die Liebenswürdigen, die Korrekten, die Charmanten, die leben und leben lassen, die Religion und Bildung zu vereinigen wissen, die zu „stillsitzender Gemütlichkeit" und zur „Traulichkeit geselligen Weingenusses" neigen, die hat man zu keiner Zeit für gefährlich gehalten und ans Kreuz geschlagen. Wenn das Christentum der ersten Zeiten gewesen wäre, was man daraus in späteren Zeiten hin und wieder gemacht hat, dann wäre die tödtliche Feindschaft, die es in der Welt wachrief, völlig unbegreiflich. Den Aposteln ist sie nicht so vorgekommen, sie fanden dieselbe, wie es scheint, völlig in der Ordnung. Jesus hatte sie ihnen im Voraus angekündigt: „ihr werdet gehasset sein von Jedermann um meines Namens willen". „Wäret ihr aus der Welt, so hätte die Welt das Ihre lieb; dieweil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich habe euch ausgelesen aus der Welt, darum hasset euch die Welt." „Es wird die Zeit kommen, da, wer euch tödtet, meinen wird, Gott einen Dienst zu thun." Es ist von Jesu nichts öfter und bestimmter angekündigt worden und nichts genauer von seinen Verkündigungen eingetroffen. Woher der Haß? Weil die

Christen verachteten, was der Welt das höchste Gut ist. Es giebt keinen besseren Grund Jemanden zu hassen, als daß er nicht verehrt, was ich verehre. Wer Kaiser und Reich nicht für das Höchste der Dinge hält, wie verdiente der nicht Haß? Wer Bildung und Wissenschaft geringschätzt, wie verdiente der nicht Haß? Wer Reichtum und Wohlleben und gesellschaftliches Ansehen verachtet, wer unserer Geselligkeit, unseren Vergnügungen sich entzieht, wie verdiente der nicht Haß? Verschmäht er nicht uns selbst, wenn nicht durch Worte, so durch sein Leben? Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich! Das ist die Maxime, nach der die Welt zu allen Zeiten empfunden und gehandelt hat*).

*) Es giebt keinen besseren Kommentar zu den Evangelien als das Leben Savonarola's in dem vortrefflichen Werk des Italieners Villari (deutsch von Berduschek). Das Leben Jesu in den Evangelien erscheint wie ein auf Goldgrund gemaltes Heiligenbild, auf dem die Hauptfigur in einigen Situationen mit voller Klarheit, aber ohne ausgeführten Hintergrund hervortritt; das Leben Savonarolas dagegen gleicht einem großen historischen Gemälde, mit detaillirt ausgeführtem, farbigem Hintergrund. Der dargestellte Inhalt ist in den Grundzügen derselbe; die einzelnen Züge kehren mit einer Erstaunen erregenden Regelmäßigkeit wieder: die Predigt vom Reich Gottes und von der Nichtigkeit der Welt und ihrer Lust, ihrer Macht und Herrlichkeit, ihrer Kultur und Kunst, bewirkt zuerst eine seltsame Gährung in den Gemütern, besonders der kleinen Leute, sie jubeln dem großen Prediger und Wunderthäter zu. Dann thun sich die Herren dieser Welt, geistliche und weltliche, zusammen und beraten, wie dem Ärgerniß, das die Ruhe zu stören droht, zu steuern sei; sie überzeugen sich, daß es nur durch Beseitigung des Ruhestörers geschehen könne. Unter dem Beifall aller Gebildeten wird demselben der Proceß gemacht, und endlich wird er, als falscher Prophet, Schwindler und vorgeblicher Wunderthäter, der sich doch selbst nicht helfen könne, unter den Verwünschungen des fanatisirten Pöbels hingerichtet.

Übrigens kann man hier wieder das scharfsinnige Wort des Aristoteles bestätigt finden, daß die Dichtung 'philosophischer' ist als die Geschichte. Daß die Evangelien nicht historische Berichte sind, wie wir solche von dem Leben Kants oder Friedrich des Großen haben, darüber ist unter solchen, die einer kritischen Untersuchung, wie Strauß sie bietet, zu folgen willens und im Stande sind, kein Zweifel. Es sind Dichtungen, geboren aus dem Glauben, daß das Leben und Sterben Jesu die absolut bedeutenden Thatsachen der Menschheitsgeschichte seien, Abschluß und Ende des alten Bundes, Anfang und Grundlage des neuen. Diesen Glauben auszudrücken und fortzupflanzen haben unsere Evangelien eine ganz einzige und unvergleichliche Kraft. Hätten wir eine „wissenschaftliche" Biographie Jesu,

Drittes Kapitel.

Die Bekehrung der alten Welt zum Christentum.

1. Unter allen Ereignissen, von denen die Geschichte berichtet, ist keines so erstaunlich, als die Bekehrung der alten Welt zum Christentum. Niemals hat es eine geistige Bewegung gegeben, der so sehr alles fehlte, was nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge die Welt zu erobern geschickt macht, als das Christentum. Die Anhänger der neuen Religion, arme, ungebildete Leute, ohne Wissenschaft, ohne Reichtum, ohne Ansehen, ohne Tapferkeit, als die im Erdulden alles Schmählichsten sich bewies, ohne Leidenschaft, als die seltsame Schwärmerei für ein Reich in einer jenseitigen Welt, ohne alle Dinge, die in dieser Welt Einfluß verschaffen, ja ohne den Trieb selbst, diese Dinge zu erwerben: so stellte sich das Christentum den Zeitgenossen seiner Anfänge und seiner ersten Ausbreitung dar. Ausgegangen von dem verachtetsten aller Völker, den Juden, bestehend in der Anbetung eines von diesem Volk ausgestoßenen und am Kreuz gestorbenen Schwärmers und Betrügers, schien es in kurzer Zeit, bedeckt mit der Verachtung und dem Haß aller Einsichtigen, wie so mancher andere in jener unruhigen Zeit auftauchende Aberglaube, ruhmloser Vergessenheit anheimfallen zu müssen.

In einem nachgelassenen Werk von Th. Keim, Rom und das Christentum (herausgegeben von H. Ziegler 1881), findet man die Zeugnisse aus der griechisch-römischen Litteratur beisammen, in denen sich der Eindruck spiegelt, welchen das Christentum auf die damalige Welt machte: es ist Verachtung und Haß. „Die Christen", so sagt der Philosoph Celsus (unter Marcus Aurelius lebend), „schließen ab-

durch gründlichste Forschung aus zuverlässigen und ausreichenden Quellen geschöpft und aufs Vortrefflichste dargestellt, wie etwa das oben genannte Leben Savonarolas, so würde die Wirkung derselben, verglichen mit der der Evangelien, doch gleich Null sein. Ist Wirksamkeit der Maaßstab der Wirklichkeit, wie unsere Sprache zu sagen scheint, so wird es dabei bleiben, daß die Evangelien das ‚Wirklichste' sind, was von menschlichen Federn geschrieben worden ist. — Mir scheint, daß dies hin und wieder von den Evangelienkritikern, noch mehr aber von denen, die vor der Kritik Furcht haben, als ob durch sie die Evangelien zerstört werden könnten, vergessen wird. Der Buchstabe tödtet, der Geist aber machet lebendig.

Mischung aller Religionen der Welt gewöhnten Zeit jene Weigerung der Christen erscheinen.

Und dennoch geschah das Unglaubliche. Das Christentum breitete sich immer mehr aus, bis es endlich als die allgemein angenommene Religion in der großen Völkergemeinschaft des Römischen Reichs gelten konnte. Wie war dieser große Abfall der alten Welt von sich selbst möglich? Wie konnte es geschehen, daß Griechen und Römer sich zu einer Religion bekehrten, welche alles verachtete, was kein Grieche und Römer, ohne sich selbst zu verachten, verachten durfte: die Wissenschaft und die Philosophie, die Dichtung und die Kunst, das Vaterland und die Götter?

2. Der Versuch, diesen Vorgang zu verstehen, wird sich immer wieder auf Betrachtungen, wie sie schon oft angestellt worden sind, hingewiesen sehen. Die alte Welt hatte sich überlebt; ihr Lebensprincip war im Absterben begriffen. Die Form des antiken Lebens ist der Stadtstaat, die freie souveräne Bürgerschaft ist der Träger der antiken Tugenden. Die Stadtstaaten waren untergegangen, innerlich und äußerlich: innerlich durch die Zerspaltung der Bürgerschaft in die beiden in blutigen Kämpfen sich bekriegenden Parteien der Armen und Reichen; dann äußerlich durch die Einfügung in das Römische Reich. Der orbis terrarum wurde beherrscht von dem Römischen Hof. „Bin ich nicht", so läßt Seneca in seiner Schrift über die Gnade (de clementia I, 2), mit welcher er den jungen Nero nach seiner Thronbesteigung schmeichelnd begrüßte, den Kaiser zu sich selbst sprechen, „bin ich nicht aus allen Sterblichen erwählt, um als Stellvertreter der Götter auf Erden zu walten? Bin ich nicht Schiedsrichter über Leben und Tod der Völker? Ist nicht in meine Hand eines jeglichen Loos und Stellung gelegt? Verkündigt nicht Fortuna durch meinen Mund, was sie einem jeden gönnen will? Ist nicht unser Bescheid für Völker und Städte der Grund zum Jubel? Blüht irgend ein Glied des Reiches irgendwo ohne meinen Willen, ohne meine Gnade? Diese viele tausende von Schwertern, welche mein Friedensgebot in der Scheide hält, werden sie nicht auf meinen Wink gezogen? Ist es nicht mein Urteilsspruch, der Nationen ausrottet oder verpflanzt, die Freiheit giebt oder nimmt, Könige zu Sklaven macht und krönt, Städte zerstört und entstehen läßt?" Und

wenn nun diese übermenschliche Gewalt, wie es so oft der Fall war, der Spielball von Freigelassenen und Sklaven, von Buhlerinnen und Lustknaben wurde, welch furchtbarer Abgrund des Verderbens mußte sich zu Rom aufthun und alle Völker und Fürsten mit seinem Hauche vergiften!

In diesem Reich war für die alten Tugenden kein Raum mehr. Ganz anders als in der modernen Welt war bei den alten Völkern alle Tugend und Tüchtigkeit auf den Staat oder die Stadt bezogen. Jene vier Kardinaltugenden, Einsicht, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Gesundsinnigkeit, sind ihrem Wesen nach bürgerliche Tüchtigkeiten. Durch die Vernichtung der alten Gemeinwesen war ihnen der Boden, auf dem sie gediehen und sich bethätigten, entzogen. Statt Tapferkeit und Gerechtigkeit waren im Kaiserreich Unterwürfigkeit und Schmeichelkünste, und, zur rechten Zeit gebraucht, Hinterlist und Gewaltthat die Mittel zu Reichtum, Macht und Würden zu gelangen; der gute Wille einiger Kaiser konnte die Wirkung der Dinge nur in beschränktem Maaße und im engen Kreis aufhalten. Mit der alten Mannhaftigkeit und Ehrenhaftigkeit ging die Sophrosyne zu Grunde. Prunk und Üppigkeit auf der einen und proletarisches Elend auf der anderen Seite traten an die Stelle des schönen und maaßvollen Genießens.

Friedländer hat in seiner Sittengeschichte Roms von dem Leben der Kaiserstadt in den beiden ersten Jahrhunderten eine aktenmäßige Darstellung gegeben; wenn ich meiner Empfindung glauben darf, kann niemand das Werk ohne ein Gefühl des Grauens aus der Hand legen, obwohl es gar nicht in der Absicht geschrieben ist, dieses Gefühl hervorzubringen: bei so viel Reichtum und Macht, bei so viel Glanz und Größe ein so furchtbar leeres und verwüstetes Leben! Als der eigentliche Zweck des unermeßlichen Reiches erscheint es: die Bevölkerung der Hauptstadt zu füttern und zu amüsiren. Rom ist keine Arbeitsstadt, sie hat eigentlich keinen Handel und keine Fabrikation, nur einen ungeheuren Import: aus allen Teilen der Welt werden die Güter zur Verzehrung hierhergebracht. Die Verteilung dieser Güter durch Krämerei ist einer der begehrtesten Erwerbszweige für den dritten Stand. Außerdem hat Rom die Börse: es besorgt die Geldgeschäfte der ganzen Welt. Bezahlt werden jene Güter mit

dem Raube derselben Provinzen, die sie schicken. Die Staatsverwaltung erscheint den Römern wesentlich als eine Veranstaltung zur Ausbeutung der Provinzen durch die Angehörigen der Familien, die zur guten Gesellschaft, zum Senatoren- und Ritterstande, gehören. Die Bevölkerung der Stadt zerfällt demnach in zwei Hälften: die regierenden Familien, welche die Provinzen ausbeuten, und die Masse, welche durch alle Art von Schmarotzertum wieder von den Ausbeutern lebt. „Alle Menschen, die ihr in dieser Stadt sehet", schreibt Petronius, „sind in zwei Parteien geteilt: entweder angeln sie oder lassen sich angeln"; oder mit anderem Bild: „ihr werdet eine Stadt sehen, die einem Gefilde in einer Pest gleicht, auf dem es nichts giebt als Leichen und Raben, die sie zerfleischen" (Friedländer I, 371). Die Raben sind die Schaaren von Clienten, Bettlern, Erbschleichern, Sängern, Mimen, Künstlern, Astrologen, Schmarotzern aller Art, die Leichen, von denen sie sich nähren, sind die Latifundienbesitzer, die Großkapitalisten, welche zu Rom vergeuden, was sie oder ihre Vorfahren aus der Verwaltung der Provinzen heimgebracht, oder selbst wieder durch Schenkung, Erbschleicherei u. s. f. erworben haben. Jedes vornehme Haus ernährte, außer einem Heer von Sklaven, ein Heer von Clienten, deren einzige Leistung darin bestand, durch ihr Dasein die Vornehmheit des Mannes, in dessen Atrium sie sich frühmorgens einfanden, den sie bei Ausgängen begleiteten, zu bezeugen. Durch Kost oder Kostgeld und gelegentliche Geschenke wurden diese Dienste belohnt, kümmerlich genug natürlich nach der Ansicht derer, die sie leisteten.

Außerdem fand schon seit den letzten Zeiten der Republik eine Fütterung der Masse der hauptstädtischen Bevölkerung direkt durch den Staat statt. Nach Uhlhorn (Gesch. der christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche, S. 10 ff.) setzte C. Gracchus zuerst durch, daß den Römischen Bürgern der Weizen vom Staat unter dem Selbstkostenpreis verkauft wurde; bald folgte unentgeltliche Austeilung. Cäsar soll schon 320000 Getreideempfänger vorgefunden, ihre Zahl jedoch auf 150000 herabgesetzt haben. Unter Augustus stieg sie wieder auf etwa 200000 (auf etwa $1^1/_2$ Million Einwohner). Dazu kamen Geschenke an Öl, Salz, Fleisch und Geld: bei allen außer-
[illegible]issen, Thronbesteigungen, Jubiläen, Testamenten, fiel

für „das Volk“ etwas ab; Uhlhorn veranschlagt den Betrag der Geldspenden auf durchschnittlich etwa 6 Mill. Mark im Jahr.

Die zweite große Sorge der regierenden Gesellschaft war, die Masse zu amüsiren. Hierzu dienten Theater, Spiele im Cirkus und Amphitheater, Bäder u. s. f. Auch in diesen Dingen war der Anfang schon unter der Republik gemacht worden; die Konkurrenz um die Gunst der Wähler steigerte beständig den Aufwand für die Spiele, welche die Erwählten zu geben hatten. Unter dem Kaisertum traten die Wettrennen, Gladiatorenkämpfe und Schauspiele, namentlich die ersteren, an die Stelle der öffentlichen Angelegenheiten. „Es ist dein Vorteil, Cäsar, daß das Volk sich mit uns beschäftigt“, so rief schon dem Augustus einmal ein Pantomime zu (Friedländer II, 257). Die Pracht und Großartigkeit sowie die Zahl der Spiele nahmen unter den folgenden Kaisern immer mehr zu: unter August füllten sie, nach dem Festkalender, 66 Tage, unter Tiberius stiegen sie auf 87 Tage, die häufigen Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen nicht gerechnet; um die Mitte des vierten Jahrhunderts waren es 175 Tage. Dazu kamen außerordentliche Spiele: zur Einweihungsfeier des flavischen Amphitheaters gab Titus ein Fest von 100, zur Feier des zweiten dacischen Triumphes Trajan ein Fest von 123 Tagen. Sämmtliche größeren Schauspiele begannen mit Tagesanbruch, und dauerten bis Sonnenuntergang. Die Zahl der Plätze in den drei Theatern betrug zusammen 49 590, im Amphitheater 87 000, im Cirkus unter Cäsar 150 000, unter Vespasian 250 000, im 4. Jahrh. 385 000. Häufig übernahm der Kaiser auch die Bewirtung. „Bei einem Fest, das Domitian im J. 88 gab, war nach Statius' Beschreibung die Zahl der im Amphitheater aufwartenden jungen, schönen und reich geschmückten kaiserlichen Diener eben so groß als die der Zuschauer. Die einen brachten köstliche Mahlzeiten in Körben und weiße Tischtücher, die anderen alte Weine herbei. Kinder und Frauen, Volk, Ritter und Senat, alles speiste wie an einer Tafel; der Kaiser selbst geruhte am Mahle teilzunehmen und der Ärmste war glücklich in dem Gefühl sein Gast zu sein“ (II, 277).

Der Ort des Festes war das Amphitheater, der Mittelpunkt, um den sich die große Tafelgesellschaft gruppirte, die Arena, die große Schlachtstätte, auf welcher Verbrecher, Sklaven, Geworbene,

endlich vor Allem Kriegsgefangene aus allen Völkern, nachdem ſie hierfür in den Gladiatorenſchulen abgerichtet waren, zur Augenweide für die Gäſte des Kaiſers ſich abthaten. Unter Auguſtus fochten in den 8 Fechterſpielen, die er überhaupt gab, im Ganzen 10 000 Mann; bei dem 4 Monate dauernden Feſt, das Trajan nach der Eroberung Daciens gab, allein 10 000 Mann. So hatten die Kriegsgefangenen aller Völker die Ehre, vor dem Herrn der Welt noch einmal zu fechten und unter ſeinen Augen zu ſterben. Mit dem Blut aller Völker vermiſchte ſich auf der Arena das Blut aller Tiergeſchlechter der Erde. Bei den Spielen des Pompejus ſah man 17 oder 18 Elephanten, 500 bis 600 Löwen und 410 andere afrikaniſche Tiere. In den 26 von Auguſt gegebenen Spielen wurden allein etwa 3500 afrikaniſche Tiere, bei dem Einweihungsfeſt des flaviſchen Amphitheaters unter Titus etwa 9000 zahme und wilde Tiere gehetzt und umgebracht. Immer neues Raffinement der Ausſtattung wurde erfunden: zu den Schlachten bei Tage kamen nächtliche, mit den Landſchlachten wechſelten Seeſchlachten, indem die Arena unter Waſſer geſetzt wurde. Und rings um dieſe Stätte des Bluts und Greuels der Kaiſer und die Senatoren, Ritter und Volk, Männer und Weiber, eſſend und trinkend, lachend und buhlend, jauchzend und brüllend: eine Stätte des Grauens, eine Stadt des Grauens, wie es auf Erden keine zweite gegeben hat. Die Sittengeſchichte Roms iſt der Kommentar zur Offenbarung Johannis.

Dem Beiſpiel der Hauptſtadt folgten die Provinzen, dem Beiſpiel des Kaiſers die Statthalter. In allen großen Städten entſtanden Amphitheater mit Fechterſpielen und Tierhetzen: „von Jeruſalem bis Sevilla, von England bis Nordafrika hat es keine bedeutende Stadt gegeben, in deren Arena nicht Jahr für Jahr zahlreiche Opfer geblutet hätten“. Nur das griechiſche Volk hatte von feinerer Empfindung und Bildung ſoviel bewahrt, daß es dieſen Schauſpielen nur allmälig und mit Mühe einigen Geſchmack abgewann; und die Gebildeten blieben ihnen hier ganz fern (II, 380 ff). Nicht mehr Geſchmack dürften ſie an den Theaterſtücken gefunden haben, mit welchen die Herren der Welt unterhalten wurden, an den Atellanen und Mimen, den Pantomimen und Ballets. „Neben den gewaltigen Aufregungen, die Cirkus und Arena boten, konnte die Bühne ihre

Anziehungskraft für die Massen nur durch unedle Mittel behaupten, durch rohe Belustigung und raffinirten Sinneskitzel: und so hat sie, anstatt dem verderblichen Einfluß jener andern Schauspiele die Wage zu halten, zur Corruption und Verwilderung Roms nicht am wenigsten beigetragen" (Friedländer II, 391).

3. Es ist nicht befremdlich, daß tiefe Gefühlsverstimmung diesem Leben entsprach. Lust folgt, nach jener aristotelischen Einsicht, der tüchtigen Thätigkeit; ein Leben, das von Müßiggang und Vergnügungen lebt, geht in Unlust und Ekel unter.

Die Philosophie ist ein Spiegel der Gemütsstimmung einer Zeit. Es sind nicht die jenem Leben Hingegebenen, die philosophiren, sondern die sich daraus zu retten trachten und doch aus ihrer Zeit sich nicht verpflanzen können. Sie fühlen die ganze Nichtigkeit und Leere des Daseins; ihre Philosophie ist Erlösungsphilosophie. Die Eitelkeit aller Dinge, denen die Welt, gefangen im Schein, nachjagt, und die Möglichkeit, durch Philosophie frei zu werden, das ist das Grundthema der Betrachtungen Seneca's, Epiktets, Marc Aurels: zieh dich in dich selbst zurück, wolle nicht, was nicht in deiner Macht ist, laß die Welt gehen, wie sie geht, so wirst du ohne Unruhe sein. „Nicht darauf richte dein Streben, daß die Dinge gehen, wie du willst, sondern darauf, daß du wolleſt, wie sie gehen; so wirst du gute Fahrt haben." „Wenn einer Krähe Krächzen Unglück vorbedeutet, laß dich nicht hinreißen, wenn du es hörst. Sondern sogleich erwäge bei dir und sprich: das Vorzeichen geht nicht auf mich, sondern auf meinen Leib, oder meine Güter oder meinen Namen oder meine Kinder oder mein Weib. Mir giebt es blos glückliche Vorzeichen, wenn ich nur selbst will. Denn was immer von jenem eintreffen mag, bei mir steht es, auch dadurch gefördert zu werden." „Gedenke daran, daß dein Benehmen sei wie bei einem Gastmahl. Die Schüssel wird herumgereicht und kommt an dich: strecke die Hand aus und nimm mit Anstand. Sie geht vorüber: halt sie nicht an. Sie ist noch nicht da: wirf nicht von Ferne gierige Blicke darauf, sondern warte, bis sie an dich kommt. So mit Weib und Kind, mit Stellung und Reichtum, und du wirst würdig sein mit den Göttern zu Tische zu sitzen. Kannst du aber, wenn dir vorgelegt ist, mit Gleichmut die Hand davon lassen, dann wirst du nicht nur

Tischgenosse, sondern Mitherrscher der Götter sein. So thaten Diogenes und Heraklit und die ihnen glichen und waren wert göttlich zu sein und zu heißen." „Tod und Verbannung und alle anscheinenden Schrecken laß dir jeder Zeit vor Augen sein, von allen zumeist den Tod: und niemals wird dir Niedriges in die Gedanken kommen, noch wirst du etwas zu sehr begehren." So Epiktet (Handbüchlein 8, 15, 18, 21). Ertragen und Entsagen, das ist der Weisheit letzter Schluß.

Noch stärker tritt die Stimmung schwermütiger, wenn auch gefaßter Resignation in den Betrachtungen Mark Aurels hervor. „Des menschlichen Lebens Dauer ist ein Augenblick, sein Wesen Wandelbarkeit, sein Bewußtsein dunkel, die Mischung des Leibes schnell verweslich, die Seele ein Umlauf, das Schicksal ungewiß, der Ruf urteilslos; mit einem Wort: der Leib ein Strudel, die Seele ein Traum und Rauch, das Leben ein Krieg oder ein Aufenthalt in der Fremde, der Nachruhm Vergessenheit. Was kann da geleiten? Einzig und allein die Philosophie. Das ist: den Dämon drinnen bewahren vor Vergewaltigung und Schaden, ihn stark erhalten gegen Lust und Schmerz, daß er nichts thue auf Geratewohl, nichts trüglich und heuchlerisch, daß er nicht angewiesen sei auf einen Andern, was der thue oder lasse, daß er alles, was begegnet, annehme als von dort kommend, von wannen er selbst kam, daß er endlich den Tod mit ruhig-heiterem Sinn erwarte als die Auflösung der Elemente, aus denen das lebende Wesen besteht" (II, 17). „Beständig halte dir vor, wie Alles, was jetzt geschieht, auch früher geschah und ferner geschehen wird. Und die ganzen Schauspiele und Scenen von gleicher Art, die du selbst erlebt oder aus der Geschichte kennst, stelle dir vor Augen, wie den ganzen Hof Hadrians und den ganzen Hof Antonins und den ganzen Hof Philipps, Alexanders, Krösus': überall dasselbe Schauspiel, nur die Personen andere" (X, 27). „Jagd nach nichtigem Pomp, Schauspiele, Heerden, Speerkämpfe, den Hündchen ein Knöchelchen hingeworfen, ein Bissen in die Fischbehälter, Mühsal und Lasttragen von Ameisen, Durcheinanderrennen erschreckter Mäuslein, Puppen am Draht gezogen —: ruhig und ohne Aufregung muß man darin stehen; sich jedoch sagen, daß ein jeder so viel wert ist, als die Dinge wert sind, um die es ihm Ernst ist" (VII, 3). „Was ist es

also, um das es mir Ernst sein muß? Dies allein: gerechte Gesinnung, gemeinnützige Handlungen, wahrhafte Rede, eine Gemütsstimmung, die jedes Begegnis als notwendig, als wohlbekannt, als aus derselben Quelle fließend mit heiterer Fassung hinnimmt" (IV, 33). „Wirf die Meinung hinaus und du bist erlöst. Wer hindert dich, sie hinauszuwerfen"? (XII, 25). „Alles ist Meinung und die ist bei dir. So thu die Meinung ab, wenn du willst, und wie der, der um die Landspitze herum ist, bist du in windstiller und wellenloser Bucht" (XII, 22).

Niemals vielleicht, sagt Lecky (Sittengeschichte I, 231), war eine so thätige und nicht erschlaffende Tugend mit so wenig Enthusiasmus vereinigt und von so wenig Täuschung über den Erfolg erheitert.

Es sind dieselben Züge, die uns in der Philosophie dieser Zeit überall begegnen. Die Erscheinungen, welche Zeller in dem letzten Band seiner Geschichte der griechischen Philosophie unter dem Titel: Vorläufer des Neuplatonismus zusammenfaßt, die Neupythagoreer, die späteren Cyniker, die Essaeer, die jüdisch-griechische Philosophie Philos, haben alle, aus gleicher Lebensstimmung entsprungen, den gleichen Charakter: sie predigen Ergebung und Resignation, Enthaltung von der Welt, unterstützt durch Askese, Rückkehr in die übersinnliche Welt, der die Seele eigentlich angehöre. Das Leben im Leibe ist ihnen ein Leben im Kerker, der Tod für den Rechtschaffenen eine Erlösung. Mit bedeutender Kraft hat die letzte auf dem alten Stamm gewachsene Philosophie, der Neuplatonismus, die Ergebnisse aller voraufgegangenen philosophischen Forschung benutzt, um auf dem Grund dieser Lebensstimmung eine einheitliche Weltanschauung aufzubauen. Das Ziel der Plotinischen Philosophie ist eine rein supranaturalistische Ethik. Durch Loslösung von den sinnlichen Trieben und von der sinnlichen Erkenntnis vermag sich die Seele von dem zeitlich-persönlichen Selbstbewußtsein überhaupt zu lösen und in der Ekstase zur Einheit mit dem Göttlichen zu erheben. Zu ihrem Ursprung zurückkehrend erreicht sie so ihre höchste Bestimmung. Von Plotin wird erzählt, daß er sich nicht habe malen lassen wollen, weil er sich seines Leibes geschämt habe. — So ist die Philosophie ganz das geworden, was Sokrates sie einmal nennt: Streben und Sorge um den Tod (*μελέτη θανάτου*).

Tischgenosse, sondern Mitherrscher der Götter sein. So thaten Diogenes und Heraklit und die ihnen glichen und waren wert göttlich zu sein und zu heißen." „Tod und Verbannung und alle anscheinenden Schrecken laß dir jeder Zeit vor Augen sein, von allen zumeist den Tod: und niemals wird dir Niedriges in die Gedanken kommen, noch wirst du etwas zu sehr begehren." So Epiktet (Handbüchlein 8, 15, 18, 21). Ertragen und Entsagen, das ist der Weisheit letzter Schluß.

Noch stärker tritt die Stimmung schwermütiger, wenn auch gefaßter Resignation in den Betrachtungen Mark Aurels hervor. „Des menschlichen Lebens Dauer ist ein Augenblick, sein Wesen Wandelbarkeit, sein Bewußtsein dunkel, die Mischung des Leibes schnell verweslich, die Seele ein Umlauf, das Schicksal ungewiß, der Ruf urteilslos; mit einem Wort: der Leib ein Strudel, die Seele ein Traum und Rauch, das Leben ein Krieg oder ein Aufenthalt in der Fremde, der Nachruhm Vergessenheit. Was kann da geleiten? Einzig und allein die Philosophie. Das ist: den Dämon drinnen bewahren vor Vergewaltigung und Schaden, ihn stark erhalten gegen Lust und Schmerz, daß er nichts thue auf Geratewohl, nichts trüglich und heuchlerisch, daß er nicht angewiesen sei auf einen Andern, was der thue oder lasse, daß er alles, was begegnet, annehme als von dort kommend, von wannen er selbst kam, daß er endlich den Tod mit ruhig-heiterem Sinn erwarte als die Auflösung der Elemente, aus denen das lebende Wesen besteht" (II, 17). „Beständig halte dir vor, wie Alles, was jetzt geschieht, auch früher geschah und ferner geschehen wird. Und die ganzen Schauspiele und Scenen von gleicher Art, die du selbst erlebt oder aus der Geschichte kennst, stelle dir vor Augen, wie den ganzen Hof Hadrians und den ganzen Hof Antonins und den ganzen Hof Philipps, Alexanders, Krösus': überall dasselbe Schauspiel, nur die Personen andere" (X, 27). „Jagd nach nichtigem Pomp, Schauspiele, Heerden, Speerkämpfe, den Hündchen ein Knöchelchen hingeworfen, ein Bissen in die Fischbehälter, Mühsal und Lasttragen von Ameisen, Durcheinanderrennen erschreckter Mäuslein, Puppen am Draht gezogen —: ruhig und ohne Aufregung muß man darin stehen; sich jedoch sagen, daß ein jeder so viel wert ist, als die Dinge wert sind, um die es ihm Ernst ist" (VII, 3). „Was ist es

Man würde natürlich irren, wenn man annähme, daß diese Richtung der Philosophie die allgemeine Anschauung der Zeit zum Ausdruck brachte. Friedländer hat in dem Abschnitt seines Werkes, welches der Darstellung des Verhältnisses der Philosophie zu der Zeit gewidmet ist (III, 5), eine Menge Zeugnisse zusammengestellt, aus denen hervorgeht, daß es der Philosophie an Feinden und Verächtern nicht fehlte. Gebildete und Ungebildete verhöhnten die Philosophen als lächerliche Thoren, die mit ihrer brotlosen Kunst weder Beförderung noch Ansehen, weder Geld noch Gunst erwürben; sie haßten sie zugleich als solche, die durch ihr Wort und ihr Leben die Anderen und ihre Bestrebungen geringschätzten und tadelten. Von Vielen wurde die Beschäftigung mit der Philosophie wenigstens als unziemlich für den Staatsmann angesehen; zeitweilig erschien sie auch als staatsgefährlich, im ersten Jahrhundert fanden zwei Vertreibungen der Philosophen aus Rom statt. Die Philosophie steht zu ihrer Zeit überhaupt nicht in dem Verhältnis, daß sie ausdrückt, was diese Zeit hat, sondern eher in dem, daß sie ausdrückt, was ihr fehlt; sie zeigt, was die Nachdenklichsten und Sensibelsten unter denen, welche eine Zeit erleben, suchen und erstreben; ihr Ideal trägt die Züge der Gegenwart, aber wie ein Negativbild. Und insofern zuletzt jede Zeit von ihrem Ideal als dem verborgenen Anziehungspunkt bewegt wird, kann man auch sagen: die Philosophen divinieren die Zukunft; man kann aus ihnen lernen, nicht was ist und gilt, aber was kommen will. In diesem Sinne wird man die Philosophie der Kaiserzeit als eine Andeutung dafür ansehen dürfen, daß im innersten Leben der alten Völker eine fundamentale Veränderung im Begriff ist, sich zu vollziehen: ihr tiefstes Verlangen geht nicht mehr auf die Entfaltung und Vollendung des natürlichen Lebens; sie beginnen, ermüdet von der Lust und dem Jammer dieser Welt, mit geheimer Sehnsucht nach Erlösung zu trachten.

4. Indem das Christentum diese Erlösung und dazu ein ewiges Leben in jenseitiger, übersinnlicher Herrlichkeit anbot, kam es dem geheimsten und tiefsten Verlangen der Zeit entgegen. Was die Philosophen zunächst den Gebildeten und Vornehmen antrugen, das wurde den Armen und Elenden, den Mühseligen und Beladenen vom Christentum angetragen: Erlösung von der Knechtschaft, in welcher die Seele

von irdischer Furcht und Begierde, von Welt und Schein gehalten wird. Jene stellten die Erlösung als Frucht der Erkenntnis, diese als Wirkung der Gnade in Aussicht, und insofern ist der innere Habitus des Philosophen von dem des Christen grundverschieden; der Tugendstolz oder, wie die christliche Predigt sagt, die Selbstgerechtigkeit des alten Adam ist in jenem noch derselbe. Aber in ihrem Urteil über das Leben und die Menschen begegnen sich beide fast in allen Stücken.

Das Christentum war nicht die einzige Religion aus dem Orient, welche in dieser Zeit Jünger fand. Auch die ägyptischen, syrischen, persischen Götter und Kulte fanden im römischen Kaiserreich gläubige und dankbare Anhänger, so gut wie das Judentum, das alte und das neue, als welches das Christentum zuerst erschien. Friedländer (III, 4) führt die Aufnahme der fremden Kulte auf die durchgreifende Mischung der Völker zurück; der Polytheismus sei seiner Natur nach nicht ausschließend gegen die Götter der neu hinzutretenden Völker, er lasse ihnen ihren besonderen Wirkungskreis; die Römer auf fremdem Boden haben ohne Bedenken sich an die dortigen Götter gewendet. — Sicherlich war die Völkermischung die Bedingung der Religionsmischung; aber warum waren es gerade die orientalischen Kulte, der Dienst des syrischen Baal und der Astarte, des ägyptischen Osiris und der Isis, des persischen Mithras, die auf die Bevölkerung des Kaiserreichs solche Anziehungskraft übten? Denn mit Recht betont J. Burckhardt in seinem schönen Werk über die Zeit Constantins des Großen (Abschnitt V), „daß die späteren Römer in ihrem wahrhaft universellen Aberglauben in Gallien so gut wie anderswo den örtlichen Kultus mitmachten; allein man übertrug keinen gallischen Gott nach Italien oder Griechenland"; wogegen die orientalischen Kulte in Griechenland und Rom wirklich einheimisch wurden. Der Grund kann doch wohl nur darin gefunden werden, worin Burckhardt ihn sucht, daß die orientalischen Religionen durch ihre innere Eigentümlichkeit einem Bedürfnis der römischen Welt, das von der alten einheimischen Religion nicht mehr befriedigt wurde, entgegenkamen. Das Eigentümliche jener Kulte ist nun, daß ihnen allen die Beziehung auf ein Leben nach dem Tode wesentlich ist. Sie verheißen dem Gläubigen durch harte Büßungen und Kasteiungen Sühnung und Reinigung,

kraft deren er vor den Strafen bewahrt bleibt, welche des unbußfertigen Frevlers im Jenſeits warten. Menſchenopfer und Selbſtverſtümmelung ſind in jenen Kulten herkömmlich. Der klaſſiſchen Zeit hatte der Gedanke an ein Leben nach dem Tode ziemlich fern gelegen; dies irdiſche Leben war ihr das wahre Leben, das Leben nach dem Tode ein Schattenbild des gegenwärtigen. Soweit ſich die Sorge des Menſchen über ſeinen Tod hinaus erſtreckte, ging ſie auf die Erhaltung eines guten Gedächtniſſes unter den Lebenden (Friedländer, III, 5). In der Kaiſerzeit wurde es allmälig anders: das Jenſeits erlangte auf Koſten des Diesſeits immer größere Bedeutung. Und nun wollten die alten Götter nicht mehr genügen. Wie den Menſchen der klaſſiſchen Zeit, ſo war auch ihren Göttern das Jenſeits fremd geweſen: ſie waren Götter der Lebenden, nicht der Todten; ſie waren Geber und Bewahrer irdiſcher Gaben: Geſundheit und Schönheit, Sieg und Reichtum ſchenkten ſie ihren Lieblingen und wurden dafür mit fröhlichen Feſten geehrt. Mit den Todten hatten ſie nichts zu ſchaffen. Die neue Sorge um das jenſeitige Leben ſuchte neue Götter und Kulte und fand ſie in den alten Religionen des Oſtens.

5. Unter den Mitbewerberinnen trug die chriſtliche Religion den Sieg davon. Wodurch ſie ſiegreich war, wird ſich mit einer dem Hiſtoriker genügenden Sicherheit vermutlich niemals ausmachen laſſen. Man wird doch glauben dürfen: durch ihren inneren Wert. Vielleicht war es zunächſt vor allem die ſinnlich-überſinnliche Gewißheit von der unmittelbar bevorſtehenden Wiederkunft des Herrn zum Gericht über die Welt und zur Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit, welche ſowohl den Gliedern der Gemeinde Kraft zur Verachtung der Welt als ihrer Verkündigung des Reichs überwältigende Wucht verlieh. Sodann war durch eben dies Moment die Gemeinſchaftsempfindung bei den Bekennern des Chriſtentums wohl ſtärker als bei den übrigen Kultgenoſſenſchaften: ſie fühlten ſich als eine aus der Welt ausgeſonderte Gemeinde der Heiligen, als die nur zufällig noch im Fleiſch wandelnden Genoſſen des Reichs der Herrlichkeit. Dieſe Ausſonderung von der Welt wurde begünſtigt durch die eiferſüchtige Ausſchließlichkeit ihres Gottesdienſtes, ein Erbteil des jüdiſchen Monotheismus, der aller Verehrung fremder Götter das Brandmal des Götzendienſtes aufgeprägt hatte. Die

Propagationskraft einer Bewegung steht aber im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Neigung, Mischungen einzugehen. Endlich lebte in den christlichen Gemeinden von der opferwilligen Hingebung des Stifters wohl mehr als in den Anhängern der übrigen Kulte, obwohl alle Opfer forderten und keinem Märtyrer fehlten. Aber für keinen warb eine solche Schaar von Blutzeugen, wie für das Christentum. Es ist eine wunderbare, für die menschliche Natur bezeichnende und man darf wohl sagen, ehrenvolle Thatsache, daß auf sie keine Predigt tieferen Eindruck macht, als die von einem Kreuz herab gehalten wird.

---

6. Vielleicht läßt die Bekehrung der Griechen und Römer zum Christentum noch eine Betrachtung unter einem weiteren Gesichtspunkt zu, dem Gesichtspunkt nämlich der Entwickelung eines Volkslebens überhaupt. Ich wage denselben nur anzudeuten, denn von einer Erkenntnis der Regelmäßigkeiten in der Entwickelung eines Volkslebens, ähnlich der, die wir von dem Entwickelungsgang eines Individuallebens besitzen, kann freilich im Ernst nicht die Rede sein. Man kann versuchen, die Bekehrung eines Volkes zu einer Erlösungsreligion als die letzte und abschließende Entwickelungsstufe seines geistigen Lebens überhaupt anzusehen. Die Erlösungsreligion wäre dann die geistige Schöpfung des Greisenalters eines Volkes: wie es im Jugendalter Mythologie und Heroendichtung, im Mannesalter Philosophie und Wissenschaft hervorbringt, so brächte es in seinem Greisenalter Consolationsphilosophie und Erlösungsreligion hervor. Den Entwickelungsstufen der Vorstellungswelt könnte man parallele Entwickelungsstufen in der praktischen Welt gegenüberstellen: das Jugendalter sucht Bethätigung in Jagd und Krieg; das Mannesalter in Arbeit und Erwerb, in Handel und Industrie; das Greisenalter legt die Arbeit aus der Hand und zehrt von dem Erwerb früherer Arbeit; es sehnt sich nach Ruhe und zieht sich zurück aus der Gegenwart, es lebt in der Erinnerung an die Vergangenheit und in Gedanken an das Jenseits. Religion wäre demnach ein Ersatz für Dichtung und Wissenschaft, für Arbeit und Kampf, den Abend des Lebens wie mit einer sanften Abendröte hoffnungsreich verklärend.

kraft deren er vor den Strafen bewahrt bleibt, welche des unbußfertigen Frevlers im Jenseits warten. Menschenopfer und Selbstverstümmelung sind in jenen Kulten herkömmlich. Der klassischen Zeit hatte der Gedanke an ein Leben nach dem Tode ziemlich fern gelegen; dies irdische Leben war ihr das wahre Leben, das Leben nach dem Tode ein Schattenbild des gegenwärtigen. Soweit sich die Sorge des Menschen über seinen Tod hinaus erstreckte, ging sie auf die Erhaltung eines guten Gedächtnisses unter den Lebenden (Friedländer, III, 5). In der Kaiserzeit wurde es allmälig anders: das Jenseits erlangte auf Kosten des Diesseits immer größere Bedeutung. Und nun wollten die alten Götter nicht mehr genügen. Wie den Menschen der klassischen Zeit, so war auch ihren Göttern das Jenseits fremd gewesen: sie waren Götter der Lebenden, nicht der Todten; sie waren Geber und Bewahrer irdischer Gaben: Gesundheit und Schönheit, Sieg und Reichtum schenkten sie ihren Lieblingen und wurden dafür mit fröhlichen Festen geehrt. Mit den Todten hatten sie nichts zu schaffen. Die neue Sorge um das jenseitige Leben suchte neue Götter und Kulte und fand sie in den alten Religionen des Ostens.

5. Unter den Mitbewerberinnen trug die christliche Religion den Sieg davon. Wodurch sie siegreich war, wird sich mit einer dem Historiker genügenden Sicherheit vermutlich niemals ausmachen lassen. Man wird doch glauben dürfen: durch ihren inneren Wert. Vielleicht war es zunächst vor allem die sinnlich-übersinnliche Gewißheit von der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn zum Gericht über die Welt und zur Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit, welche sowohl den Gliedern der Gemeinde Kraft zur Verachtung der Welt als ihrer Verkündigung des Reichs überwältigende Wucht verlieh. Sodann war durch eben dies Moment die Gemeinschaftsempfindung bei den Bekennern des Christentums wohl stärker als bei den übrigen Kultgenossenschaften: sie fühlten sich als eine aus der Welt ausgesonderte Gemeinde der Heiligen, als die nur zufällig noch im Fleisch wandelnden Genossen des Reichs der Herrlichkeit. Diese Aussonderung von der Welt wurde begünstigt durch die eifersüchtige Ausschließlichkeit ihres Gottesdienstes, ein Erbteil des jüdischen Monotheismus, der aller Verehrung fremder Götter das Brandmal des Götzendienstes aufgeprägt hatte. Die

sanftmütiger Lehrer zieht er von Ort zu Ort, die ihm gewordene Erleuchtung mitteilend, daß das Leben Leiden sei und daß der Weg zur Erlösung durch die Einsicht in das Wesen des Daseins gehe. Jesu Leben ist Kampf mit der Welt und dem Bösen, das im Satan in persönlicher Gestalt ihm gegenübertritt. Buddhas Tod ist ruhiges Erlöschen, Jesu Tod ist der siegreiche Tod des Helden. Die Worte Jesu sind Flammen, die Leidenschaft erregen, die Predigt Buddhas wirkt durch monotone Wiederholung, man könnte fast sagen, hypnotisirend. Wenn Schopenhauer überall das Christentum hinter den Buddhismus zurückstehen läßt, so ist das nur aus seiner aprioriſchen Abneigung gegen das Christentum oder vielmehr gegen Kirche und Theologie verständlich; er hätte sonst sehen müssen, wie viel größer, rein menschlich oder poetisch betrachtet, der Wert des Christentums als der des Buddhismus sei. Je höher der Wille zum Leben im Abendland entwickelt ist, desto größer das dramatische Interesse wenigstens der Bekehrung. Sofern aber jene Unterschiede als verschiedene Bestimmtheiten des ursprünglichen oder erworbenen Charakters der Völker sich darstellen — es ist oft bemerkt worden, daß das indische Volksleben einen pflanzenartigen Charakter an sich trage — darf man sagen: Christentum und Buddhismus sind homologe Entwickelungsvorgänge.

Viertes Kapitel.

Das Mittelalter und seine Lebensanschauung.

1. Das Mittelalter erscheint auf den ersten Blick ganz und gar beherrscht von der christlichen Lebensanschauung. Die Kirche ist der Rahmen, in den sein ganzes geistiges Leben gefaßt ist. Die Kirchenlehre beherrscht die Erkenntnis; als die dem Ideal entsprechende Lebensführung gilt ohne Widerspruch die vita religiosa, das Mönchsleben, welches aus dem Princip der Weltentsagung und Selbstverleugnung entworfen ist. Armut, Keuschheit und Gehorsam, die drei Klostergelübde, bedeuten ja nichts anderes, als die Ausreißung der drei stärksten Triebe des natürlichen Menschen: der Triebe, die sich

auf Besitz, auf Familiengründung, auf Ansehen und Herrschaft richten. Eigentlich gilt die Forderung der vita religiosa für den ganzen klerikalen Stand, der dem Volk das christliche Leben vorbildlich darzustellen berufen ist: doch ist die Durchführung des kanonischen Lebens für die außerhalb des Klosters lebende Geistlichkeit nie ganz gelungen; nur der Verzicht auf Ehe und Familiengründung wurde allmälig durchgesetzt*).

Dennoch würde man sich offenbar täuschen, wenn man meinte, das mittelalterliche Leben habe wirklich denselben inneren Charakter, wie das Leben der alten Christengemeinden in der griechisch-römischen Welt. Wenn in der oben angedeuteten Ansicht über das Wesen der Erlösungsreligion irgend welche Wahrheit ist, dann kann dem gar nicht so sein. Die germanischen Völker erlebten im Mittelalter nicht ihr Greisenalter, sondern, wenn es gestattet ist, den Vergleich eines Gesammtlebens mit einem Einzelleben festzuhalten, ihre Schuljahre: sie gingen beim Altertum in die Schule, Sprache und Wissenschaften, Philosophie und Religion, nützliche und schöne Künste erlernend. So wenig nun ein Schulknabe im eigentlichen Sinne des Wortes sich bekehren kann, so wenig konnten es jene jugendlichen Völker. Bekehren kann sich nur, wer gelebt hat und nun findet, daß das Leben, welches er geführt, nicht hält, was es zu versprechen schien. Die alten Völker hatten am Ende einer langen und glänzenden Kulturlaufbahn diese Entdeckung gemacht; sie suchten, nachdem sie die Glückseligkeit durch Erfüllung der Begierden nicht gefunden, nunmehr den Frieden durch Erlösung von der Begierde. Als die germanischen Völker in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends Christen wurden, hatten sie den Kulturweg noch kaum betreten; sie konnten nicht mit denselben Empfindungen die Taufe empfangen, wie jene.

Hierüber läßt schon die Geschichte ihrer Christianisirung gar keinen Zweifel zu. In der alten Welt war die eigentliche Bekehrung zum Christentum völlig spontan und von innen heraus geschehen. Das

*) Eine anziehende Darstellung des mittelalterlichen Geistes giebt H. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung (1887). Weltverneinung und Weltbeherrschung in ihrem Gegensatz und in ihrer geschichtlich notwendigen [illegible] herrschenden Auffassungskategorien.

Christentum war zu ihnen gekommen nicht mit Gewalt der Waffen, wie später der Islam, nicht mit überlegener Kultur und Wissenschaft, es hatte von alle dem gar nichts, sondern der Mangel an diesen Dingen war ursprünglich ihm wesentlich. Es hatte sich durchgesetzt, nicht durch die Mittel der Politik, sondern gegen den Willen der politischen Mächte. Freilich, nachdem es sich durchgesetzt hatte, nachdem es eine Macht geworden war, da änderte sich dies Verhältnis: die alles benutzenden Politiker begannen nun auch das Christentum zu benutzen, der Staat selbst wurde christlich oder das Christentum verstaatlicht und die Reste des Heidentums sind schließlich von der Staatsgewalt ausgerottet worden. Welcher Vorgang denn natürlich nicht ohne Rückwirkung auf das innere Wesen des Christentums blieb: seitdem es christliche Kaiser gab, was Tertullian noch gelegentlich als einen inneren Widerspruch bezeichnet hatte (Apol. c. 21), konnte die Kirche nicht mehr in dem schroffen Gegensatz zur „Welt" stehen bleiben, welchen die ersten Gemeinden einnahmen; es fand eine Art von Ausgleichung zwischen Christentum und Welt statt, bei der dasselbe so viel Welt in sich aufnahm, als notwendig war, um die Welt, wenn nicht mehr, wie ursprünglich, zu überwinden, so doch zu beherrschen. So hatte in den letzten Zeiten der alten Welt die Kirche als neue Weltmacht sich entwickelt, nicht ohne in den Klöstern eine Art Zufluchtsstätte für ein un- oder außerweltliches Christentum geschaffen zu haben: und in der Hochhaltung des klösterlichen Lebens spricht sich noch ein Bewußtsein der Kirche von dem eigentlichen Verhältnis des Christentums zur Welt aus.

Ein Vorgang nun von völlig anderer Art als jene ursprüngliche Bekehrung der alten Völker zum Christentum ist die sogenannte Bekehrung der germanischen Völker; sie bekehrten sich, könnte man sagen, ursprünglich nicht zum Christentum, sondern zur Kirche. Politische Erwägungen waren überall für die Annahme der Taufe wenigstens mit entscheidend und oft Ausschlag gebend. Die germanischen Stämme im besonderen, aus welchen das deutsche Volk erwachsen ist, sind sogar durchweg mit Waffengewalt zum Anschluß an das Christentum oder also vielmehr an das politisch-kirchliche System des Frankenreichs gezwungen wurden. Die Kriegs- und Verwaltungsgeschichte Karls des Großen weiß von der „Bekehrung" der Sachsen gräßlich blutige

Dinge zu erzählen. Wer sich der Taufe entzieht, so wird im Capitular von Paderborn (785) verordnet, der soll des Todes sterben. Wer das Vaterunser und den Glauben nicht hersagen kann, verordnet ein späteres Capitular, soll mit Schlägen oder Fasten bestraft werden, es sei Mann oder Weib*).

2. Wie die Christianisirung der Germanen eine andere war, als die ursprüngliche Bekehrung der Alten, so ist nun auch ihre Lebensempfindung und Lebensführung eine andere, als die des ursprünglichen Christentums. Das Mittelalter ist nicht weltmüde und lebenssatt, sondern voll Thatendurst und Lebensdrang. Es fehlt nicht an Einzelnen, in denen die ächt christliche Lebensstimmung durchbricht; in manchem mittelalterlichen Kirchenlied spricht sich das Gefühl der Ermüdung von der Welt und der Sehnsucht nach der

*) Die betreffenden Verordnungen sind so bezeichnend, daß ich ein paar Stellen im Originaltext mitteile. Das Cap. Paderbr. vom J. 785 (Mon. Germ. III, 48) bestimmt in § 8: si quis deinceps in gente Saxonorum inter eos latens non baptizatus se abscondere voluerit et ad baptismum venire contempserit, paganusque permanere voluerit, morte moriatur. § 4. Si quis sanctum quadragesimale jejunium pro despectu christianitatis contempserit et carnem comederit, morte moriatur. § 7. Si quis corpus defuncti hominis secundum ritum paganorum flamma consumi fecerit et ossa ejus ad cinerem redierit, capite puniatur. Das Capit. eccles. vom J. 804 (Monum. Germ. III, 130; Büdinger, die Anfänge des Schulzwangs, Zürich 1865, setzt es mit Recht in das J. 806 als Abschluß einer Reihe verwandter Verordnungen aus den vorhergehenden Jahren) enthält folgende Bestimmungen: symbolum et orationem dominicam (das im Text folgende vel signaculam scil. fidei wird von Büdinger als Glosse zu symbolum mit Recht gestrichen) omnes discere constringantur. Et si quis ea nunc non teneat, aut vapulet aut jejunet de omni potu excepto aqua, usque dum haec pleniter valeat. Et qui ista consentire noluerit, ad nostram praesentiam dirigatur. Feminae vero aut flagellis aut jejuniis constringantur. Quod missi nostri cum episcopis praevideant, ut ita perficiatur; et comites similiter adjuvant episcopis, si gratiam nostram velint habere, ad hoc constringere populum, ut ita discant. Zu bemerken ist noch, daß es sich um die Erlernung des Glaubens und des Vaterunsers in lateinischer Sprache handelt; erst die Mainzer Synode von 813 erlaubt in zweiter Linie die Vulgärsprache dem, der es nicht anders kann. — Man darf hoffen, daß auf dem langen Weg vom Hof König Karls bis zu den sächsischen Mandat von seiner Schärfe etwas verlor; man möchte es auch daraus bei der Wiederholung vom J. 809 (M. G. III, 160) die Strafdrohung ist.

Heimfahrt aus diesem Elende ins himmlische Vaterland ergreifend aus*). Aber das ist doch nicht die herrschende Lebensstimmung. Neben der kirchlichen Poesie — übrigens vergesse man nicht, daß auch die Carmina burana von Klerikern stammen — lebt die volkstümliche Heldendichtung; ohne Zweifel dem Herzen des Volkes näher, hat sie durch das ganze Mittelalter in lebendiger Überlieferung sich fortgepflanzt. Ihr Charakter ist gar nicht ein christlicher. Die bewunderte Tugend ist nicht die Geduld, sondern die Tapferkeit, der streitbare und kühne Held ist das Ideal des Nibelungenliedes so gut als der Ilias. Feinde lieben und Kränkung dulden ist den deutschen Recken so fremd als den Helden des Homer. Der rechte Mann ist, wie den Freunden ein starker und treuer Freund, so den Feinden ein furchtbarer Feind. Die altsächsische Dichtung vom Leben Jesu (der Heliand) macht Christus zu einem mächtigen Gefolgsherrn und die Jünger zu seinen Mannen; die Umbildung zeigt, wie unvorstellbar der wirkliche Jesus mit seiner Gefolgschaft den bekehrten Sachsen war. Ebenso wenig, als die epische Dichtung, zeigt die Lyrik des Mittelalters christlichen Charakter. Ihr Gegenstand ist Liebeslust und Liebesleid, Frühlingsfreude und Weltlust.

Das ist die Dichtung, die unmittelbar aus dem Leben des Volks entspringt. Es ist kein Zweifel, daß sie ein treuer Spiegel des wirklichen Lebens ist. An der Forderung des Evangeliums gemessen:

*) In keinem, nach meiner Empfindung, ergreifender, als in jenem Gebet zur Gottesmutter, welches dem Hermannus Contractus vom Kloster Reichenau zugeschrieben wird; ich kann mir nicht versagen es herzusetzen:

Salve Regina,
Mater misericordiae,
Vita, dulcedo,
Et spes nostra, salve.
Ad te clamamus exules filii Hevae,
Ad te suspiramus gementes et flentes
In hac lacrymarum valle,
Eia ergo, advocata nostra,
Illos tuos misericordes oculos ad nos converte,
Et Jesum, benedictum fructum ventris tui,
Nobis post hoc exilium ostende:
O clemens, o pia,
O dulcis virgo Maria.

der Welt und ihrer Lust den Rücken zu kehren, ist das Leben der germanischen Völker im Mittelalter nichts weniger als ein christliches. Die große Aufgabe der Männer ist der Krieg; kriegerische Spiele und Jagd füllen die Muße der Vornehmen. Auch die Freuden des Mahles und der Geselligkeit weiß man zu schätzen, und die Beziehung der Geschlechter wird Gegenstand einer Kunst und eines Studiums, wie man dies alles in Weinholds Buch über die deutschen Frauen im Mittelalter ausführlich dargestellt findet.

3. Auch das wirkliche Leben des Klerus entspricht, wie oft genug bemerkt worden ist, durchaus nicht immer seiner asketischen Form. Der Papst, der sich in Erinnerung an jenes Gebot Christi den Knecht der Knechte nennt, ist in Wirklichkeit der Herr der Welt, die Bischöfe sind Fürsten und Gewaltige, viele unter ihnen vielmehr bekümmert um Land und Leute, um Macht und Reichtum, als um das Heil der Seelen. Die Klöster, in denen Weltflucht und Askese zu Hause sein sollten, sind Brennpunkte der Kultur und hin und wieder wohl auch Stätten üppigen und unheiligen Genießens. Die Benediktiner und Cisterzienser bringen, wohin sie kommen, Handwerke und Künste, Obstzucht und Feldbau. Selbst die Schätze der heidnischen Wissenschaft und Litteratur haben sich in die Klöster gerettet und sind von ihnen, wie oft gerühmt worden, für die Nachwelt erhalten worden. Der Ruhm ist wohlverdient, aber seltsam genug ist es doch, daß die Brüderschaften der christlichen Askese darin Ruhm gesucht und gefunden haben, daß sie die Verse des Ovid und Horaz, die Schriften des Aristoteles und Lukrez nicht blos abgeschrieben, sondern auch studirt, erklärt, nachgeahmt und so gewisser Maaßen beständig am Leben erhalten haben. Und nicht minder seltsam erscheinen von diesem Gesichtspunkt gesehen, jene kriegerischen Orden, die Schwert und Kreuz, Panzer und Ordenskleid als Krieger Christi tragen und in seinem Dienst sowohl Wunden schlagen als Wunden verbinden.

Auch das intellektuelle Leben des Mittelalters, das am unmittelbarsten unter der Herrschaft der altchristlichen Tradition zu stehen scheint, hat in Wahrheit doch einen ganz anderen Charakter als das der alternd ischen Welt. Ein starker jugendlicher Erkenntni[illegible]r; er mißtraut noch seinen eigenen Kräften,

er sucht die Wissenschaft bei Anderen, aber er nimmt sie, wo er sie findet; aus den Büchern der Heiden, Juden und Sarracenen schöpfen die mittelalterlichen Universitäten die Erkenntnis der Dinge. Die scholastische Theologie selbst ist ein erster schüchterner Versuch die heilige Lehre zu rationalisiren. Das Wort des Anselmus: ich glaube, um zu begreifen, ist bezeichnend für die mittelalterliche Theologie: sie will nicht eine neue Wahrheit schaffen, die Wahrheit ist vorhanden, aber sie will dieselbe, nachdem sie zuerst ohne Einsicht angenommen, nun durch die natürliche Vernunft aneignen und gleichsam innerlich bewältigen. Das ist das hohe Ziel der gewaltigen intellektuellen Anstrengungen des Mittelalters, ein Ziel, das sich freilich im Fortgang der Arbeit immer mehr als unerreichbar herausstellt. Man wird nicht sagen können, daß ein solches Bestreben im Sinne des ursprünglichen Christentums ist; Paulus wenigstens, in welchem die thörichte Predigt vom Kreuz mit griechischer Weisheit zuerst sich begegnete, weiß nichts von einem Ausgleich zwischen beiden oder von einem Begreifen der Heilswahrheit durch die natürliche Vernunft; ihm steht offenbar Tertullian mit seinem: ich glaube, weil es widersinnig ist, näher als Anselmus. Das Verlangen, den Glauben zu begreifen, ist in gewisser Weise ein erster Anfang des Verlangens, sich von ihm zu emancipiren, sich über ihn zu stellen. So sah Luther die Sache an; er haßte die scholastische Theologie und Philosophie, weil sie mit dem christlichen Glauben die heidnische Weisheit des Aristoteles mische; er wollte jenen in seiner Reinheit wiederherstellen.

Also das mittelalterliche Christentum ist nicht dasselbe, wie das ursprüngliche Christentum; sind die Germanen christianisirt, so ist auch das Christentum germanisirt worden; es hat die natürliche Kulturtendenz der jugendlichen Völker in sich aufgenommen und mit ihnen auf eigentümliche Weise sich durchdrungen. Übrigens war es, wie bereits bemerkt, schon innerhalb der alten Welt allmählich in ein positiveres Verhältnis zur Welt und ihren Bestrebungen getreten und dadurch gleichsam für die Aufgabe vorbereitet, den neuen Völkern mit dem neuen Glauben auch die Elemente der alten Kultur zu bringen.

4. Ist die Vermischung des Christentums mit der Welt als Verderbung desselben anzusehen? Von den Sekten, die

sich von der verweltlichten Kirche aussonderten, ist es so empfunden worden: sie vermochten in der Kirche nicht mehr die Gemeinde der Heiligen zu erkennen, welche sich um das Wort vom Kreuz in den den ersten Zeiten gesammelt hatte. Das eigentümliche Wesen und die Kraft des Christentums schien ihnen dahin zu sein, seitdem die Kirche mit dem Staat sich in die Herrschaft der Welt teilte, sei es ihn regierend, wie es die katholische Kirche jederzeit erstrebte, sei es von ihm regiert, wie die protestantischen Kirchen.

Vom Standpunkt des ursprünglichen Christentums aus wird es schwer sein, dies Urteil zu widerlegen. Das Christentum ist ursprünglich Kampf mit der Welt, das heißt, der Gesammtheit der Bethätigungen und Bestrebungen, der Einrichtungen und Anstalten, worin der natürliche Mensch die Bestimmung des Daseins erblickt. Ein Christentum ohne diesen Kampf, ein von der Welt anerkanntes, vom Staate gebilligtes und autorisirtes Christentum ist nicht mehr dasselbe: wären alle Menschen wirklich Christen geworden, dann gäbe es keine Welt und keinen Staat mehr, dann wäre die Zeit erfüllet, die Geschichte beschlossen. — Auch das ist gewiß, daß durch die Mischung christlicher Form und Redeweise mit weltlichem Wesen ein Charaktertypus erzeugt worden ist, der zu den widerwärtigsten Verbildungen gehört, welche die Natur des Menschen überhaupt erlitten hat; er wird mit dem Namen des Pfaffentums bezeichnet: Hochmut als christliche Demut, Härte und Anmaaßung als Liebe und Sorge um die Seele des Bruders verkleidet, Herrschsucht und Habsucht im Namen Jesu geübt macht sein Wesen aus. Dieser Typus war dem antiken Leben ganz fremd, er ist so alt als die Kirche, findet sich nun übrigens gar nicht allein unter den Dienern der Kirche, sondern ebenso unter den Dienern des Staats und der Wissenschaft, überhaupt unter allen, die das geistliche oder weltliche Regiment in Händen halten. Erblickt man in den Pfaffen die Repräsentanten der Kirche überhaupt, dann kann man in ihr schwerlich etwas anderes als eine große Entartung erblicken*).

*) Als ein Versuch, eine Geschichte des unkirchlichen Christentums als des wahren evangelischen Christentums zu schreiben, hat ein Werk von L. Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien (1885), Interesse. Daß dem Verfasser das Unternehmen gelungen sei, einen ununterbrochenen geschichtlichen Zusammenhang

Das Urteil des Historikers wird doch ein anderes sein können und müssen. Sollte das Christentum zu dem Sauerteig werden, der die ganze Menschheit durchsäuert hat, sollte es nicht blos die Euthanasie der alten Völker, sondern ein Lebensprincip für die neue Völkergemeinde werden, die eben die Bühne der Weltgeschichte betrat, so mußte es zu der Welt und der Kultur in ein positives Verhältnis treten, mußte es sich auch in die festgefügte und dauernde Form der Kirche nach Art eines Weltreichs fassen. Daß es dadurch innerlich ein anderes wurde, ist freilich unzweifelhaft; aber nicht minder scheint es mir unzweifelhaft, daß dies die Bedingung war, unter der allein es auf das werdende geschichtliche Leben der modernen Völker Einfluß gewinnen konnte. Und auch das dürfte dem Betrachter der Geschichte

„evangelischer Gemeinden" von der Verstaatlichung des Christentums unter Konstantin bis auf die Reformation und darüber hinaus bis auf unsere Tage nachzuweisen, wird von den Sachkundigen wohl mit Recht bezweifelt. Man muß aber nicht vergessen, daß nicht alles, was sich begeben hat, in den Überresten von Aufzeichnungen steht, die auf uns gekommen sind; und jedenfalls verdient diese Unterströmung in der Geschichte des Christentums mehr Interesse, als sie in der Geschichtschreibung vom Standpunkt der officiellen Kirchen zu finden pflegt. — Überaus leidenschaftlichen Protest gegen das Staatschristentum vom Standpunkt des ursprünglichen Christentums erhebt in seinen letzten Schriften der Däne Sören Kierkegaard. In den zerfleischenden Sarkasmen, welche er im J. 1855 in einer Reihe von Blättern unter dem Titel „Augenblick" erscheinen ließ (deutsch unter dem Titel: Christentum und Kirche, Hamburg 1861) werden mit immer neuen Wendungen gegeneinander gehalten die ursprünglichen Verkünder des Christentums, die ihr Leben dafür hingaben, und die tausend von der Kgl. dänischen Regierung angestellten „Wahrheitszeugen", welche durch die Verkündigung des Leidens Christi Brotstellen, silberne Tafelaufsätze, Ritterkreuze, bordirte Lehnstühle und andere Herrlichkeiten gewinnen. Den wirklichen Christen erkennt man auch heute am Kreuz, nicht an dem goldenen oder silbernen, das an einem bunten Bändchen am Hals oder an der Brust getragen wird, und seinen Träger als Ritter oder Kommandeur kennzeichnet, sondern an dem Kreuz, das von freiwilligen und officiellen Vertretern der Welt denen, die um Christi willen die Welt verachten, zur Schande und Marter auferlegt wird. — Es dürfte in der That wohl die seltsamste Ironie der Weltgeschichte sein, daß das Kreuz, oder, aus dem Römischen Gebrauch ins Moderne übersetzt, der Galgen gegenwärtig als Ehrenzeichen und Schmuckgegenstand getragen wird. Ein merkwürdiges Buch, das ähnliche Betrachtungen über das Verhältnis des Christentums zur griechisch-orthodoxen Kirche anstellt, ist das Buch des berühmten russischen Romandichters L. Tolstoi, Mein Glaube (Leipzig, 1885).

dieser Völker nicht zweifelhaft sein, daß ihrem Leben durch das kirchliche Christentum sehr wertvolle Elemente zugeführt worden sind. Hat die mittelalterliche Welt, verglichen mit dem heidnischen Altertum, eine eigentümliche Schönheit moralischer Bildung entwickelt, so ist es in erster Linie das kirchliche Christentum, dem dieselbe ihren Ursprung verdankt. Man denke an die Ausbildung jenes zarten, hochsinnigen Rechtsgefühls, welches, auf die kriegerische Tüchtigkeit der germanischen Völker gepfropft, im Rittertum einen so eigenartigen Typus moralischer Vortrefflichkeit erzeugt hat. Man denke an die Barmherzigkeit gegen Arme und Elende, welche in tausend Stiftungen, die auf unsere Tage gekommen sind, noch heute Not lindert und Thränen trocknet. Man denke an die Verinnerlichung des Verhältnisses zur Frau, an die Scheu vor Unreinheit des geschlechtlichen Lebens überhaupt; mag diese oft nicht ausreichend gewesen sein zu verhindern, was dem natürlichen Menschen kaum anstößig ist, mag jene selbst wieder im Minnedienst eigentümliche Verirrungen im Gefolge gehabt haben: dennoch sticht in diesem Punkt die Strenge und die Zartheit des Mittelalters vorteilhaft gegen die Leichtfertigkeit und Äußerlichkeit der antiken Welt ab. Man denke an die allmälige Ausbreitung der Empfindung, daß Sklaverei, die Ordnung der Gesellschaft nach dem natürlichen Recht des Stärkeren, dem Gebot der Liebe nicht entspreche. Hat auch die Kirche auf keine Weise die Aufhebung der Sklaverei gefordert, vielmehr dieselbe, wie jede andere weltliche Ordnung, als indifferent gegen die Ordnung im Himmelreich bestehen lassen, ja sie ausdrücklich anerkannt und unbefangen selbst Sklaven gekauft und besessen, so hat sie doch nicht verhindern können und wollen, daß der Geist des Evangeliums, soweit er durchdrang, das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven innerlich umgestaltete, so daß zuletzt auch die rechtliche Form selbst unmöglich wurde*). Man denke endlich an die Einheit der Völker in der Kirche, welche den nationalen Gegensätzen ein gewisses Gegengewicht gab, das freilich Kriege zu verhindern nicht stark genug war, aber doch stark genug, den Kriegen

*) Man sehe einen lehrreichen Aufsatz von Fr. Overbeck über das Verhältnis der [illegible]ur Sklaverei im Röm. Reich in seinen Studien zur Geschichte [illegible]75).

den Charakter von Vernichtungskämpfen zu nehmen, zu denen jene Gegensätze nach der natürlichen Ordnung der Dinge führen.

In allen diesen Dingen wird man schwerlich umhin können, den Einfluß des in der Kirche organisirten und durch Aufnahme von Kulturelementen aller Art zu einer Weltmacht gewordenen Christentums zu erblicken. Es ist nicht wahrscheinlich, daß den altchristlichen Gemeinden als solchen die Bekehrung und Erziehung der kriegerischen germanischen Völker gelungen wäre. Sie beugten sich vor der glänzenden und mächtigen Gefolgschaft Christi in der Kirche, es erscheint mehr als zweifelhaft, ob sie sich vor der Gefolgschaft gebeugt hätten, von welcher umgeben Jesus selber einst auf Erden gewandelt hatte. Und die herrliche Entfaltung der mittelalterlichen Kunst, die viel verheißenden Anfänge wissenschaftlichen Studiums, wären sie möglich gewesen ohne die Weltkirche? Die „evangelischen Gemeinden", welche das alte Verhältnis des Christentums zur Welt festhielten, haben gegen die Kunst und Wissenschaft stets Gleichgültigkeit oder Scheu empfunden. Wer also nicht alle Kultur für einen Irrweg hält, oder wer nicht in der Hineinziehung der germanischen Völker in den Kreis des Christentums und der antiken Kultur einen Abweg von ihrer eigenen immanenten Entwickelung erblickt — ein Standpunkt, den man als einen möglichen wird gelten lassen können, der aber freilich so wenig der Begründung, als der Widerlegung fähig ist — der wird in der Vermischung des Christentums mit der Kultur wenigstens nicht blos eine Verderbung des Evangeliums erblicken können.

Fünftes Kapitel.

Die moderne Lebensanschauung.

1. Mit dem Ende des 15. Jahrhunderts beginnt in dem Leben der europäischen Menschheit ein neuer Abschnitt: das Mittelalter wird durch die Neuzeit abgelöst. In der That ist der Einschnitt tief und deutlich genug. Eine neue Philosophie, begründet auf eine neue Kosmologie und Physik, tritt allmälig an die Stelle der alten, auf

die Bibel und den Aristoteles begründeten Weltanschauung. Neue Lebensformen verdrängen die alten: der Staat wächst allmälig zum universellen Kulturinstitut aus und nimmt der Kirche eine Aufgabe nach der andern aus der Hand, die Rechtspflege, den Unterricht, die Wohlfahrtspolitik. Der Staat steht ganz im Diesseits, sein Ziel ist die irdische Wohlfahrt, während die Kirche ihre tiefsten Wurzeln im Jenseits hat. Dennoch wird, von dem Gesichtspunkte aus gesehen, von welchem das Mittelalter soeben betrachtet worden ist, die Umwandlung nicht als eine radikale erscheinen. Es findet nicht eigentlich eine Umkehr statt, wie bei der Bekehrung der alten Völker zum Christentum; eher könnte man sagen: es findet ein entschiedenes Durchbrechen der Kulturtendenz statt, die auch schon im Mittelalter als starke Grundströmung vorhanden war, aber hier durch die darüber gebreitete supranaturalistische Religion verdeckt wurde. Das Mittelalter gleicht einer jugendlichen Gestalt, welche sich in die Tracht des Alters gehüllt hat. Die Abwerfung der Hülle bezeichnet den Beginn der neuen Zeit: Renaissance und Reformation.

Die Renaissance bedeutet die Auferstehung des klassischen, d. h. des heidnischen Altertums. Es war mit der Bekehrung der Alten zum Christentum begraben worden. Die neuen Völker hatten bisher unter dem Einfluß des christlich gewordenen Altertums gestanden. Von ihm hatte ihr intellektuelles und moralisches Leben sein Gesetz empfangen. Sie hatten sich zu kultiviren gestrebt, aber mit der Empfindung der Scheu: Kultur ist eigentlich die Frucht des Baumes, von dem Gott verboten hat zu essen. Ihr Lehrmeister, das Altertum, hatte diese Frucht gepflückt und davon gegessen, dann aber, tief durchdrungen von dem Bewußtsein ihres Unwerts, sie weggeworfen. Das Mittelalter hatte bisher mit einem Gefühl der Begierde und Bewunderung, aber zugleich der Schüchternheit, einiges von den Überresten aufgelesen. Jetzt wird die Schüchternheit abgelegt. Man emancipirt sich von dem alten Lehr- und Zuchtmeister. Man macht die Entdeckung, daß er selbst einmal jung war und findet das jugendliche Altertum viel liebenswürdiger als das altgewordene. Eine leidenschaftliche Bewunderung des heidnischen Altertums bemächtigt sich der Gemüter; die Erzeugnisse seiner Litteratur, seiner Kunst, seiner Philosophie werden mit brennender Begierde gesucht, studirt,

nachgeahmt, ins innerste eigene Leben aufgenommen. Die litterarischen und künstlerischen Erzeugnisse des Mittelalters werden mit der Verachtung weggeworfen, mit welcher der eben entlassene Schüler seine alten Schulexercitien und Lehrbücher bei Seite wirft; gothische Barbarei wird die stehende Bezeichnung für alles, was aus dem Mittelalter stammt. Man will denken, empfinden, dichten, bilden, leben, wie jene vorbildlichen Menschen des klassischen Altertums. In der Abwerfung der alten und der Annahme neuer, latinisirter oder gräcisirter Namen erhält die Anziehung des neuen Menschen ihren symbolischen Ausdruck. — Zu seiner vollen Darstellung ist übrigens das Wesen der Renaissance nur in Italien gekommen. In J. Burckhardts Kultur der Renaissance in Italien (3. A. 1877) mag man sehen, was es mit der „Wiedergeburt", mit der Geburt des neuen Menschen auf sich hat. Hier hat sich die Entwickelung mit innerer Notwendigkeit vollzogen. Diesseits der Alpen, besonders in Deutschland, ist sie weder spontan erfolgt, noch ist sie so in das Wesen des Volkes eingedrungen; sie hat hier einigermaaßen den Charakter einer Nachahmungsbewegung, einer gelehrten Imitation. Und dann wurde hier der Kampf der alten und der neuen Bildung, nachdem die letztere eben erst auf den Universitäten Fuß gefaßt hatte, durch den Ausbruch eines anderen Kampfes abgebrochen, des Kampfes, den Luther im Namen des Evangeliums gegen die Kirche erhob. Derselbe nahm das Interesse des deutschen Volks und bald auch der übrigen Völker so sehr in Anspruch, daß die Renaissancebewegung darüber vollständig in den Hintergrund trat. Erst nach der wenigstens vorläufigen Austragung jenes Kampfes im 17. Jahrh., nachdem ein gewisses Gleichgewicht zwischen katholischer und protestantischer Macht hergestellt war, begann seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, diesmal vom protestantischen Deutschland ausgehend, eine Art litterarischer Nachblüte der Renaissance.

2. Die Reformation ist in ihrem Ursprung eine Bewegung von völlig anderer Art. Das tief religiöse, leidenschaftlich wahrhafte und durch und durch volkstümliche Gemüt Luthers empörte sich gegen das System todter Werke und todter, aus Vernunft und Autorität zusammengeschweißter Lehrsätze, welche, wie ihm die Sache sich darstellte, als kirchliche Praxis und kirchliche Theologie den ein-

fachen, lebendigen, thatkräftigen und beseligenden Glauben des alten Christentums verdrängt hatten; empörte sich nicht minder gegen das weltlich-aristokratische Genußleben und Bildungsstreben des von den Anschauungen der Renaissance durchtränkten hohen Klerus, gegen das Neuheidentum eines Leo X. und Albrecht von Mainz, das ihm als ein Hohn auf das Christentum erschien. Luther war keineswegs ein Mann der modernen Bildung und Wissenschaft, diese verständigte sich vermutlich mit Leo X., wenigstens mit der Person, wenn denn nicht mit dem Inhaber der Stellung, viel leichter. Ebenso wenig war er ein Mann des Lebensgenusses und der Kulturanbetung, auch diese hätten bei Leo leicht feineren Geschmack und innigere Anerkennung gefunden. Luthern war die Kirchenlehre nicht zu wenig vernünftig und das kirchliche Leben nicht zu wenig weltlich, eher kann man das Gegenteil sagen: er verwarf die Vernunft in Glaubenssachen schlechthin und er hatte für den Wert dieses irdischen Lebens und seines Inhalts an Kultur nur eine sehr mäßige Schätzung. Er verwarf nicht schlechthin den Genuß und er forderte die Arbeit im Dienst der irdischen Lebensaufgaben; aber keineswegs würde er der Emancipation des Fleisches und der vollständigen Hingebung an die Aufgaben irdischer Kultur haben das Wort reden wollen. Wenn er die positive Seite betonte, so geschah es nicht um der irdischen Kultur und Glückseligkeit willen, sondern im Gegensatz zu der officiellen Auffassung der Kirche, welche das mönchische Leben als an sich verdienstlich und heilig bezeichnete. Luther sah darin eine falsche Selbstopferung, welche, auch wenn ernstlich durchgeführt, die wahre Opferung des Herzens leicht hindere, und, wenn nicht ernstlich durchgeführt, unter den Formen der Entsagung zu einem schnöden Kult des Fleisches Gelegenheit gebe. Sein Verhältnis zur Kirche und ihrer Askese war im wesentlichen dasselbe, wie das Verhältnis Jesu zu der Gerechtigkeit und dem Gottesdienst der Pharisäer: nicht weniger, sondern mehr und innerlicher Gott dienen und sich selbst verleugnen.

Wenn man aber auf die Summe der Wirkungen, namentlich auch der entfernteren Wirkungen blickt, welche an die Reformation sich angeschlossen haben, dann wird man schwerlich umhin können zu sagen: auch sie hat die Entbindung des modernen Geistes, seine Loslösung von der supranaturalistischen Weltanschauung und Lebensauf-

fassung gefördert. Durch die Reformation ist die äußere Form des mittelalterlichen Lebens, die Kirche, zerbrochen worden. Die neuen Kirchenbildungen sind nicht selbständige Lebensformen, sie sind, in Gestalt der Landeskirchen, in denen der Fürst auch das geistliche Oberhaupt ist, thatsächlich zu einer Art Anhang des Staates, zu politischen Einrichtungen geworden. Die Geistlichen der neuen Kirche bilden eine Beamtenschaft, deren Zahl daher auf das Maaß des Bedürfnisses reducirt wird; im Mittelalter bildete der Klerus einen Stand, dessen erste Aufgabe nicht war, Berufsgeschäfte zu erledigen, sondern die Ehre Gottes durch sein Leben und Dasein zu mehren, daher es zu viel Priester, Altäre und Kirchen nicht geben konnte. In der ganzen Erscheinung des Lebens tritt diese Veränderung der Stellung der Kirche zu Tage. Eine mittelalterliche Stadt erhielt ihren Charakter von ihren Kirchen; die Häuser der Menschen schaaren sich um die Gotteshäuser als die gegebenen Mittelpunkte des Lebens; das Gepräge der alten Rheinstädte, oder der alten Harz- und Ostseestädte, Hildesheim, Halberstadt, Wismar, Rostock, wird heute noch von ihren kirchlichen Bauten bestimmt. In einer modernen Stadt, wie Berlin oder Altona, herrscht das Staatsgebäude: das Schloß, die Regierung, das Gericht, die Post, die Kaserne, das Zuchthaus, und dazu die Fabrik und der Bahnhof; einer Kirche begegnet man selten, und die wenigen, die da sind, stehen verlegen und gedrückt inmitten himmelhoher Häuser, von denen sie überragt werden, oder auf großen leeren Plätzen, die sie nicht zu beherrschen vermögen.

Es wird niemand leugnen wollen, daß zu dieser Säkularisirung der baulichen Erscheinung unserer Städte direkt und indirekt die Reformation beigetragen hat. Und ebensowenig kann geleugnet werden, daß zu ihrem Gefolge die entsprechende Säkularisirung der ganzen Darstellung des modernen Menschen und Lebens gehört. Das asketische Leben ist mit den Klöstern verschwunden; die Geistlichen, an Zahl und Bedeutung hinter den Staatsbeamten immer mehr zurückbleibend, haben aufgehört ein besonderes, außerhalb der weltlichen Gesellschaft stehendes Element der Bevölkerung zu sein, sie gehören durch die Ehe der Gesellschaft als Glieder an; die sakramentalen Handlungen, die tausend heiligen Bräuche und Ceremonien, mit denen das ganze Leben durchzogen war, sind bis auf geringe Reste, die

auch im Begriff sind rudimentär zu werden, verschwunden; die zahlreichen Festtage sind in Arbeitstage verwandelt, der tägliche Gottesdienst hat aufgehört, nur an einem Tage „ist Kirche", wie der Sprachgebrauch bezeichnend sagt und wie die Kirche selbst bestätigt: an den andern Tagen steht sie verschlossen und verödet da. Alles dies scheint zu sagen: wir leben auf Erden und wollen für die Erde leben. Dort wies alles auf das Jenseits, hier weist alles auf das Diesseits.

Und man wird weiter gestehen müssen, es hat sich in Folge der Reformation nicht blos die äußere Erscheinung der Häuser und Städte, des Menschen und des Lebens verändert: auch das Denken und Empfinden ist säkularisirt worden. Sicher bei der Masse; so äußerlich bei Vielen das religiöse Leben im Mittelalter geblieben sein mag, die unzähligen Hinweisungen auf Jenseits und Ewigkeit konnten doch nicht spurlos an den Gemütern vorüber gehen. Der Wegfall des größten Teils des äußeren kirchlichen Lebens ist ohne Zweifel eine der Ursachen, daß Gedanken an die Ewigkeit die Gemüter jetzt seltener und weniger eindringlich beschäftigen. Die Menschen haben sich mit ihren Gedanken fester und ausschließlicher auf der Erde angesiedelt. Sicherlich war es nicht Luthers Meinung hierzu aufzufordern. Er war für die Aufhebung der Klöster und die Verminderung des Klerus nicht im Interesse der Kultur und des Wohllebens, im Gegenteil, das Leben der Stiftsherren und Mönche erschien ihm eher als ein dem Fleisch zusagender Müßiggang und Arbeit und Ehestand als geeigneter die Lüste zu dämpfen; er billigte die Beschränkung kirchlicher Übungen und Handlungen nicht um für die weltlichen Geschäfte als die wichtigeren Zeit zu gewinnen, im Gegenteil jene erschienen ihm als Abfindungen des Himmels, dem doch das ganze Leben gehören solle. Für Luther blieb der Himmel die Heimat und die Erde ein Jammerthal; auch ist diese Auffassung und Empfindung lange Zeit im Protestantismus, wenn auch nicht herrschend, so doch bei Einzelnen heimisch geblieben. Wenn man aber auf die Summe der Wirkungen sieht, so wird man doch sagen müssen: die Reformation hat mitgewirkt, dem Leben der Menschen
t auf das Diesseits, auf die Erde, auf die Kultur zu
s von der Richtung auf das Jenseits und die Erlösung

Ebenso wenig wird auch geleugnet werden können, daß die Reformation der Entwickelung des Rationalismus förderlich gewesen sei. Durch die Zerbrechung der Kirche wurde die große Autorität zerbrochen, die ein Jahrtausend hindurch die Gedanken der Menschen nicht blos äußerlich, sondern auch innerlich gebunden hatte. Die neuen Kirchen haben keine Autorität; sie haben sie festzuhalten versucht, auch mit denselben äußerlichen Mitteln gegen Widersprechende zur Geltung gebracht: aber es fehlt ihnen die innere Autorität. Entstanden durch Revolution, durch Zerbrechung der stärksten menschlichen Autorität, welche das Abendland gesehen hat, können sie ihren Ursprung nicht verwischen. Sie beriefen sich der Autorität gegenüber auf die Schrift als höhere Autorität. Aber hatte nicht die alte Kirche jenen Schriften, durch Festsetzung des Kanons, erst ihre förmliche Autorität verliehen? Und hatte sie nicht jedenfalls das Recht der Auslegung durch Jahrhunderte lange Übung für sich? Die Berufung auf die besser ausgelegte Schrift war also unter allen Umständen zuletzt Berufung auf die eigene Vernunft und das eigene Gewissen. Die neuen Kirchen konnten im Grunde diese Berufung, die ihr eigenes Grundrecht bildete, niemandem streitig machen, und wenn sie es doch thaten, so geschah es mit innerem Widerspruch und darum ohne innere Kraft. Die Entbindung des subjektiven Denkens, und zwar nun nicht blos in den protestantischen, sondern auch in den katholischen Ländern, man mag darin nun ein Verdienst oder eine Schuld erblicken, ist jedenfalls durch die Reformation mächtig gefördert worden.

3. Die drei oder vier Jahrhunderte, die seit diesem Anfang der Neuzeit verflossen sind, erweisen sich als der gleichgestimmte Text zu jenen Präludien. Die Kulturtendenz, welche im Mittelalter durch die christlich-kirchliche Oberfläche verdeckt war, wird öffentlich und unbefangen als die allein berechtigte anerkannt. Freilich, es giebt auch in der Neuzeit gedrückte Herzen, welche mit der Sehnsucht nach Frieden aus dem Getümmel der Welt sich zurückziehen und im Christentum Ruhe finden. Aber sie finden keineswegs, nicht einmal formell, noch weniger durch die That, die Anerkennung, daß sie das bessere Teil erwählt. Alles was eigentlich charakteristisch ist für die Neuzeit, alles wovon in einer Geschichte des modernen Staats, der modernen

Gesellschaft, der modernen Kultur, der modernen Philosophie, der modernen Kunst und Litteratur die Rede zu sein pflegt, gehört der andern Richtung an. Das eigentlich Christliche ist den Wortführern der modernen Zeit durchweg so fremd, daß sie gar nicht zu verstehen vermögen, wie jemand so empfinden und leben könne; es erscheint ihnen als Schwärmerei und Enthusiasmus, als eine Krankheitserscheinung, die nur pathologisches Interesse hat. Selbst die katholische Welt, die doch das asketische Leben in den Klöstern erhalten hat, traut sich nicht eigentlich zu dem Princip desselben sich zu bekennen. Es ist merkwürdig genug, daß die katholischen Historiker auf den Vorwurf, daß die katholischen Länder in der Kultur gegen die protestantischen zurückgeblieben seien, nicht antworten: das sei eben ihr Ruhm, bei ihnen habe man noch die Ewigkeit im Auge, während die Protestanten, blos auf das Diesseitige erpicht, freilich hierin überlegen seien. Sondern man empfindet den Vorwurf wirklich als Vorwurf und sucht darzuthun, daß er nicht begründet sei, daß die Kirche grade der Kultur die wesentlichsten Dienste geleistet habe.

Die Wertschätzung der wissenschaftlichen Erkenntnis kann als eine Art Prüfstein des Geistes der Zeit gebraucht werden. Nach der altchristlichen Anschauung ist der Wert eines Menschen von dem Maaß seiner Erkenntnis und Bildung völlig unabhängig; in den Augen Gottes haben Glaube und Liebe, aber nicht Bildung und Philosophie Geltung. Die Neuzeit kehrt unbefangen zu der griechischen Anschauung zurück: die höchste und wichtigste Bethätigung des Menschen ist die Bethätigung der Vernunft in wissenschaftlicher Erkenntnis. Der Stolz der modernen Zeit sind ihre Wissenschaften. Das Mittelalter wird als ein barbarisches und dunkles Zeitalter verachtet, weil es in der Wissenschaft nichts geleistet habe. — Es tritt aber in der modernen Schätzung der Erkenntnis ein eigentümlicher Zug hervor, der in der griechischen fehlt: den Griechen war die Erkenntnis als solche und um ihrer selbst willen das Höchste; die Modernen preisen sie vor Allem auch darum, weil sie die Herrschaft über die Dinge giebt. Die Physik oder Naturphilosophie der Griechen ist reine Theorie; der specifische Stolz der Modernen ist, daß sie durch Naturerkenntnis die Dinge und Kräfte den menschlichen Zwecken dienstbar gemacht haben. Ihnen ist die Physik eine praktische Wissenschaft,

ja die praktische Wissenschaft, denn von jener praktischen Philosophie, von der die griechischen Philosophen einen so heilsamen Einfluß auf das Leben erwarteten, pflegen die Wortführer der modernen Kultur nicht eben viel zu halten. Die Moral, so meint Buckle, sei zu allen Zeiten dieselbe gewesen, stets gleich sehr anerkannt und gleich wenig befolgt; der Fortschritt des Menschengeschlechts beruhe auf dem Fortschritt der Naturwissenschaften. So denkt mit Buckle ein großer Teil der Anführer der modernen Bildung. Wenn unsere Zeitungen, die denn ja wohl durch prästabilirte Harmonie die Meinung der Leser ausdrücken, das 19. Jahrhundert preisen wollen, dann beginnen sie alsbald von Eisenbahnen und Dampfschiffen, von Telegraphie und Elektrotechnik, von Panzerschiffen und Hinterladern zu reden.

4. Es ist bemerkenswert, wie früh ein man möchte sagen instinktives Bewußtsein von dem eigentümlichen Charakter der modernen Zeit vorhanden ist. Francis Bacon (1561—1626) datirt den Beginn der Neuzeit von den drei großen Erfindungen: der Magnetnadel, des Pulvers und des Buchdrucks. Damit ist der Geist der neuen Epoche der Menschheitsgeschichte gekennzeichnet; sein Motto ist: Wissen ist Macht, knowlegde is power. Erfindungen (opera) sind nunmehr die Probe der Erkenntnis. Die alte Wissenschaft gab ihrem Inhaber die Fähigkeit, im Disputiren Gegner zu überwinden; die neue Wissenschaft giebt die Kraft, die Natur durch die Kunst zu besiegen (physici est non disputando adversarium, sed naturam operando vincere). Bacon hat in seinen beiden Hauptwerken Grundriß und Methode für diese neue Wissenschaft zu entwerfen unternommen. In einer kleinen unvollendeten Schrift, die unter dem Titel Novus Atlas oder Nova Atlantis unter seinen Werken sich findet, hat er ein Zukunftsbild der vollkommenen Kultur entworfen. Das Unternehmen ist seitdem oft wiederholt worden; es verlohnt sich wohl, auf das erste Bild von dieser Art einen Blick zu werfen. Die Nova Atlantis ist eine Insel im fernen Westen. Der Berichterstatter, der dahin verschlagen worden ist, erzählt: den ruhmvollen Mittelpunkt des ganzen Landes (oculus regni) bildet die von einem alten König gestiftete naturwissenschaftliche Gesellschaft, genannt Domus Salomonis, oder die Gesellschaft der sechs Tagewerke. Ihr Zweck ist, so erklärt der Führer, „die Erkenntnis der Ursachen, Bewegungen und inneren

Kräfte in der Natur, sowie die Ausdehnung des Machtbereichs des Menschen bis an die Grenzen der Möglichkeit". Unter der großen Menge einzelner Anstalten, die diesem Zweck dienen, sind weite und sehr tiefe Räume unter der Erde bis zu drei Meilen; sie dienen zur Verdichtung, Abkühlung und Konservirung von Körpern, sowie zur Erzeugung von natürlichen Mineralien, auch neuen künstlichen Metallen aus Materien, „die wir dort Jahre lang lagern lassen"; endlich dienen sie zur Heilung gewisser Krankheiten; auch leben Einsiedler darin, die eine außerordentliche Lebensdauer erreichen und von denen wir viel lernen. Ferner gehören dazu sehr hohe Türme, bis zu einer halben Meile, oder, die Höhe des Berges eingerechnet, drei Meilen, die vorzugsweise zu meteorologischen Beobachtungen dienen; Salz- und Süßwasserseeen sowohl zur Erzeugung von Fischen und Wasservögeln als zu unterseeischen Experimenten; Brunnen und künstliche Quellen, mit allen möglichen Mineralwassern, darunter auch das sogenannte Paradieswasser (aqua Paradisi), welches ungemein wirksam ist zur Erhaltung der Gesundheit und Verlängerung des Lebens. Nicht minder umfaßt dasselbe großartige Gebäude, in welchen die meteorologischen Vorgänge, Schnee, Hagel, Regen, Gewitter nachgemacht, auch allerlei Getier erzeugt wird; große Gärten, bei denen es nicht auf schöne Spaziergänge, sondern auf allerlei Art des Bodens zur Erzeugung von bekannten und neuen Pflanzenarten mit unerhört vortrefflichen Früchten abgesehen ist; „etliche ziehen wir auch ohne Samen, blos durch Erdmischung". Ferner giebt es Gärten und Gehege, in denen Tiere und Vögel aller Art gehalten werden, „nicht sowohl um ihrer Seltenheit willen, als zur Vivisektion und anatomischen Experimenten, um dadurch herauszubringen, was an dem menschlichen Leibe gemacht werden kann. Wobei wir wunderbare Thatsachen entdeckt haben, z. B. Fortdauer des Lebens nach Zerstörung wichtiger Teile, Wiederbelebung dem Anschein nach Todter u. s. w. Auch experimentiren wir an ihnen mit Giften und Gegengiften und Medicamenten aller Art. Ferner erreichen wir durch Züchtung, daß sie größer oder kleiner, als ihre Art ist, fruchtbarer oder unfruchtbar werden; wir ändern Farbe, Gestalt und Gemüthsart derselben auf mannichfachste Weise. Durch Kreuzung bringen wir neue, fortpflanzungsfähige Arten hervor. Dazu erzeugen wir Schlangen, Würmer,

Fliegen, Fische u. s. w. aus Fäulnis, nicht durch Zufall, sondern wissend, aus welcher Materie welches Geschöpf erzeugbar ist". Selbstverständlich wird in der Destillation, Brauerei, Bäckerei u. s. w. das Erstaunlichste geleistet: es werden Tränke von solcher Feinheit der Teile hergestellt, „daß sie, auf den Handrücken gegossen, in kurzer Zeit unmerkbar zur inneren Handfläche durchdringen und dennoch sind sie auf Zunge und Gaumen nicht beißend". Ferner giebt es ein Institut, in welchem mit dem Licht und den Farben experimentirt wird: da wird Licht in beliebiger Stärke und beliebiger Färbung erzeugt, ferner sind künstliche Vorrichtungen erfunden, wodurch sehr entfernte oder sehr kleine Körper deutlich gesehen werden, wie die Himmelskörper, oder Glieder von kleinen Tieren oder Körperchen im Urin und Blut. In andern Instituten wird mit Tönen, Gerüchen und Geschmäcken in ähnlicher, höchst praktischer Weise experimentirt. Ferner giebt es ein Maschinenhaus, wo die wundervollsten Geschütze, Luftfahrzeuge, unterseeische Schiffe, Maschinen, sowie künstlich bewegliche Menschen, Tiere, Vögel, Fische und Schlangen hergestellt werden; „item etliche Exemplare des perpetuum mobile (nonnulli motus perpetui)".

Man sieht, es sind neue Bilder, mit welchen das neue Zeitalter den Horizont der Zukunft bemalt. Das alte Christentum erhob die Augen von der Erde, die nichts bot und nichts versprach, hoffend zum Himmel und seiner übersinnlichen Herrlichkeit. Die neue Zeit sucht den Himmel auf Erden: sie hofft durch Wissenschaft die vollkommene Kultur zu erreichen und erwartet von dieser, daß sie das Leben gesund, lang, reich, geschmückt und glückselig machen werde.

Bacon nennt sich selbst einmal den Trompeter der neuen Zeit. In der That, es ist ein stattliches Heer, das hinter ihm drein zieht zur Eroberung des Himmels auf Erden. Hören wir noch den einen und andern der Heerführer über Ziel und Mittel der Unternehmung.

5. Descartes, welcher mit mehr Recht als irgend ein Anderer als der Anführer (ἀρχηγός) der modernen Philosophie bezeichnet werden kann, hat in der kleinen Schrift über die Methode (1637) das Programm seiner philosophischen Reformationsbestrebungen ent-

worfen. In dem letzten Abſchnitt erzählt er, daß er durch ſein Verfahren zu neuen Begriffen in der Metaphyſik und Moral gelangt ſei, die ihm außerordentlich zugeſagt hätten; er habe dieſelben jedoch, bei ſeiner Abneigung gegen das Büchermachen, nicht veröffentlicht. „Aber ſeitdem ich gewiſſe phyſikaliſche Grundbegriffe gewonnen und bei dem Verſuch, verſchiedene einzelne Schwierigkeiten zu löſen, ihre Tragweite und ihren Vorzug vor den bisher angewendeten Principien eingeſehen habe, ſeitdem iſt es mir als unmöglich vorgekommen, dieſelben für mich zu behalten, ohne mich aufs ſtärkſte gegen das Geſetz zu verſündigen, welches uns gebietet, die gemeine Wohlfahrt, ſoviel an uns iſt, zu befördern. Denn ich habe geſehen, daß man durch ſie zu Erkenntniſſen, die für das Leben von großem Nutzen ſind, gelangen, und an Stelle der rein theoretiſchen Philoſophie, welche auf den Univerſitäten gelehrt wird, eine praktiſche Philoſophie gewinnen kann, welche uns befähigt, die Kraft und Wirkungsweiſe des Feuers, des Waſſers, der Luft, der Geſtirne, der Himmel und aller übrigen Körper unſerer Umgebung ebenſo deutlich, als die Betriebe unſerer Handwerker zu erkennen und damit zugleich ſie ebenſo zu allen Dienſten, zu denen ſie geeignet ſind, zu gebrauchen: dieſe praktiſche Philoſophie würde uns demnach gleichſam zu Herren und Beſitzern der Natur machen. Das wäre aber zu wünſchen nicht blos um unzähliger Erfindungen willen, welche uns die Früchte der Erde und alle ihre Annehmlichkeiten ohne Mühe würden genießen laſſen, ſondern vor allem auch um der Erhaltung der Geſundheit willen, welche das erſte Gut dieſes Lebens und Vorausſetzung aller übrigen iſt. Denn ſelbſt das geiſtige Leben iſt vom Temperament und der Dispoſition der körperlichen Organe ſo abhängig, daß, wenn es ein Mittel geben kann, die Menſchen im Allgemeinen weiſer und geſchickter zu machen, als ſie je geweſen ſind, dies nach meiner Anſicht allein in der Medicin zu ſuchen iſt. Die gegenwärtig geübte Medicin gewährt allerdings von dieſem außerordentlichen Nutzen nur wenig; vielleicht giebt es aber ſelbſt unter denen, die ſie ausüben, nicht einen, der nicht zugeſteht, daß das, was man weiß, faſt nichts iſt gegen das, was zu wiſſen übrig bleibt und daß man einer Unmenge von Krankheiten Leibes und der Seele und vielleicht ſogar der Altersſchwäche entgehen könnte, wenn man eine hinlängliche Kenntnis ihrer Urſachen und aller Heil-

mittel hätte, welche die Natur bietet. Indem ich nun der Aufsuchung einer so notwendigen Wissenschaft mein Leben zu widmen entschlossen bin und einen Pfad gefunden habe, der meines Erachtens unfehlbar zu ihr führen muß, wenn nicht die Kürze des Lebens oder der Mangel an Erfahrungen hindert, so habe ich es für das beste Mittel gegen diese beiden Hindernisse gehalten, meine geringen Entdeckungen mitzuteilen und alle guten Köpfe einzuladen, durch Mitteilung ihrer Erfahrungen darüber hinauszugehen, damit wir so, indem die Späteren an die Resultate der Früheren anknüpfen und so Leben und Arbeit Mehrerer zusammenbinden, als Gesammtheit es viel weiter bringen, als der Einzelne es bringen kann". — Und in der Vorrede zu seinem System (Principia philosophiae, 1644) sagt er, von dem Nutzen der neuen Philosophie im Gegensatz zur Schulphilosophie redend, daß sie allein es sei, wodurch wir uns von den wilden und barbarischen Völkern unterscheiden, und daß die Civilisation und Kultur eines Volkes um so höher ständen, je besser seine Philosophie, daß daher wahre Philosophie das größte Gut für einen Staat sei. Die Philosophie aber, die er meint, beschreibt er bald nachher: sie sei ein Baum, dessen Wurzel die Metaphysik, dessen Stamm die Physik, dessen Zweige alle übrigen Wissenschaften, die auf drei wesentliche hinauskämen: Medicin, Mechanik und Ethik.

Man kann wohl sagen, es hat niemals ein Zeitalter eine deutlichere Vorstellung von seinem Ziel und von dem Weg dahin gehabt: das Ziel ist der Himmel auf Erden, der Weg dahin die Naturwissenschaft. Durch Technologie und Medicin, die beiden großen Anwendungen der Physik, wird die Zukunft einen Zustand erreichen, in welchem die Menschen ohne Arbeit und bei dauernder Gesundheit des Leibes und der Seele die Früchte der Erde genießen; vielleicht kann sogar, wie der ernste Descartes nicht minder als der etwas charlatanhafte Bacon in Aussicht stellt, durch die Medicin eine Verlängerung des Lebens und eine Steigerung aller intellektuellen und moralischen Kräfte erreicht werden.

Die Furchtlosigkeit, ja man möchte sagen die verwegene Rücksichtslosigkeit, mit welcher hier für den Menschen die Herrschaft und Ausnutzung der Natur durch die Wissenschaft projektirt wird — soll doch die Natur der Tiere und des Menschen selbst durch die voll-

kommene Technik umgebildet werden — steht in einem merkwürdigen Gegensatz gegen die Scheu, mit welcher das Mittelalter der Natur gegenüber stand. Auch das Mittelalter strebte nach Herrschaft über die Dinge, es ahnte auch, daß sie durch Wissen erlangt werden könne. Aber es hatte zugleich eine geheime Scheu vor diesem Wissen und Thun; es erschien ihm als ein unheiliges Treiben, die Natur gleichsam zu überlisten, als schwarze Kunst, vom Teufel stammend, der ja, als der Fürst und Herr dieser Welt, Herrschaft über sie verleihen kann. Alle, die in dem Ruf standen, solche wirksame Erkenntnis zu besitzen, wurden als Zauberer angesehen: Albertus Magnus, Roger Baco, Papst Sylvester II. Eine sehr charakteristische Erzählung aus Gregors von Tours Geschichte der Franken hat Soldan seiner Geschichte der Hexenprocesse (I, 114) eingefügt. Der Archidiakonus Leonartes zu Bourges litt am Staar und kein Arzt konnte ihm helfen. Endlich begab er sich in die Basilika des heil. Martinus und brachte daselbst zwei oder drei Monate unter beständigem Fasten und Beten zu. Da wurde ihm an einem Festtag das Augenlicht wieder gegeben. Er eilte nach Haus und ließ einen jüdischen Arzt zu sich kommen; auf dessen Rat setzte er zur Vollendung der Kur Schröpfköpfe an den Hals. Da ereignete es sich, daß in demselben Maaß, wie das Blut floß, die Blindheit wiederkehrte. Voll Scham kehrte Leonartes zur Kirche zurück, betete und fastete, wie zuvor; aber er wurde der Wiederherstellung nicht gewürdigt. Jedermann, schließt Gregor, möge aus dieser Begebenheit die Lehre ziehen, daß er, wenn ihm einmal die Wohlthat wurde, himmlische Arznei zu erhalten, nicht wieder zu irdischen Künsten seine Zuflucht nehmen soll.

Diese Scheu, welche übrigens auch den Griechen und Römern nicht fremd war, hat die Neuzeit gänzlich abgelegt; vor ihren Händen ist nichts sicher; man darf, was man kann. Der Glaube an transcendente Mächte, gute und böse, durch deren Unterstützung der Mensch auf den Naturlauf einen magischen Einfluß üben könne, ist seit dem Anfang der Neuzeit unaufhaltsam zurückgewichen; in demselben Maaße ist der Glaube des Menschen an seine natürlichen Kräfte gewachsen und mit dem Glauben die Zuversicht, sie zu gebrauchen.

6. Als Ergänzung tritt zu der modernen Naturwissenschaft die moderne Staats- und Gesellschaftswissenschaft. Sie ist nicht

minder eine praktische Wissenschaft, sie sucht den vollkommenen Staat und die vollkommene Rechtsordnung zuerst in der Idee zu konstruiren, dann in die Wirklichkeit einzuführen. Politische Utopien sind das Seitenstück zu den physikalisch-mechanischen Utopien, beide begleiten einander, häufig mit einander verbunden, durch das ganze Zeitalter, vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis herab zu den socialistischen Utopien des 19. Jahrhunderts. Als der eigentliche Heerführer auf dem Gebiet der politischen Philosophie steht neben Descartes, dem Heerführer der modernen Naturphilosophie, der Engländer Thomas Hobbes. Er selbst nimmt diese Stellung für sich in Anspruch: wie die Astronomie mit Copernicus, die Physik mit Galilei, die Physiologie mit Harvey eigentlich erst beginne, so sei die Staatswissenschaft nicht älter als sein Buch de Cive (Vorrede zu de corpore, 1655). Von der praktischen Bedeutung dieser Wissenschaft hat er die größte Meinung. In der Dedikationsepistel, welche dem Werk über den Staat vorgedruckt ist, heißt es: alles, was die Gegenwart vor der Barbarei der Vergangenheit voraus habe, werde der mathematischen Physik verdankt; wenn die Moralphilosophie mit der gleichen Sicherheit ihre Aufgabe gelöst haben werde, dann sehe er nicht, was durch menschliche Thätigkeit für die Glückseligkeit dieses Lebens noch geschehen könne. Der Staat ist dem Hobbes die irdische Vorsehung; in seinem Recht und in seiner Macht unbegrenzt, giebt er den Unterthanen Frieden und Wohlfahrt: „außerhalb des Staates herrscht Leidenschaft, Krieg, Furcht, Armut, Häßlichkeit, Einsamkeit, Barbarei, Unwissenheit, Wildheit, im Staat Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichtum, Schönheit, Geselligkeit, Bildung, Wissenschaft, Wohlwollen" (de Cive X, 1).

Also kein Zweifel, wenn zu der vollkommenen Mechanik und Medicin noch die vollkommene Politik kommt, dann wird der Himmel auf Erden bald fertig sein.

7. Endlich mag noch der Mann erwähnt sein, der dieser Gedankenrichtung in Deutschland die Bahn gebrochen hat: es ist Leibniz. Es giebt kaum ein Gebiet menschlichen Denkens und menschlicher Thätigkeit, das Leibniz nicht mit seinen Plänen zur Herbeiführung der Glückseligkeit des Menschengeschlechts angebaut hätte. Mit fieberhafter Eile entwirft er immer neue Projekte: zur Herstellung eines

verbesserten deutschen Reichs, eines politischen Systems für Europa, einer friedlichen Kircheneinigung, zur Kodificirung aller wissenschaftlichen und technischen Kenntnisse in Encyklopädien, zur Reform des Unterrichtswesens, zur Organisation des Buchhandels, zur Armenversorgung durch Beschäftigung in öffentlichen Werkstätten, zur Verbesserung des Bergbaus. Vor allem aber ist es ein Projekt, das ihn sein Leben lang beschäftigt: die Organisirung der wissenschaftlichen Forschung. Nach dem Vorbild der Londoner und Pariser Gesellschaft war Leibniz bestrebt, im Norden und Osten ähnliche Anstalten zu Wege zu bringen. Als letztes Ziel mochte ihm eine Vereinigung aller Gesellschaften aller Völker zu einem großen Verband vorschweben, der alle Erkenntnis des menschlichen Geschlechts zusammenhielte, alle Forschung anordnete und so die Herrschaft der Vernunft auf Erden bis zur Grenze des Möglichen vollendete. Seine Bemühungen um die Erfindung eines philosophischen Kalküls und einer allgemein verständlichen, internationalen Zeichensprache hängen damit zusammen. Der Zweck aber aller Wissenschaft ist die Anwendung; nicht Curiosität, sondern Utilität bestimmt den Wert jeder Erkenntnis, und zwar Nützlichkeit auch in dem allernächsten Sinne. In der Denkschrift, in welcher er dem Kurfürsten von Brandenburg Vorschläge für die Einrichtung einer Societät der Wissenschaften zu Berlin machte (1700), heißt es: „solche kurfürstliche Societät müßte nicht auf bloße Kuriosität oder Wißbegierde und unfruchtbare Experimente gerichtet sein, oder bei der bloßen Erfindung nützlicher Dinge ohne Application beruhen, wie etwa zu Paris, London oder Florenz geschehen: sondern man müßte gleich Anfangs das Werk sammt der Wissenschaft auf den Nutzen richten. Wäre demnach der Zweck, theoriam cum praxi zu vereinigen und nicht allein die Künste und Wissenschaften, sondern auch Land und Leute, Feldbau, Manufakturen und Kommercien und, mit einem Wort, die Nahrungsmittel zu verbessern" (Leibniz deutsche Schriften, herausg. von Guhrauer II, 267). Man erinnert sich, was die naturforschende Gesellschaft auf der Nova Atlantis in der Verbesserung der Nahrungsmittel leistete.

Das sind die Anschauungen der führenden Geister von der Aufgabe ihrer Zeit: Kultur, vor allem technisch-wirtschaftliche Kultur, begründet auf wissenschaftliche Erkenntnis und gesichert durch voll-

kommene politische Einrichtungen, das ist das Programm der Neuzeit.

8. Man muß gestehen, daß sie mit Ernst und Erfolg an der Ausführung ihres Programms gearbeitet hat. Was die Eroberung der Natur durch die Naturwissenschaft anlangt, so würde doch selbst Bacon, der in seinen Ansprüchen nicht mäßig war, sich wohl nicht weigern anzuerkennen, daß Erstaunliches geleistet sei. Das Lebenselixir und das perpetuum mobile sind freilich noch nicht gefunden und auch die Flugmaschine und die Kunst, Gold zu machen, lassen noch auf sich warten; aber manche von unsern Dingen würden sich neben den Erfindungen der Atlantis mit Ehren sehen lassen können. Und auch auf dem andern Gebiet, der Herstellung zuverlässiger Staatseinrichtungen und angemessener Rechtsordnung sind mindestens sehr ernstliche Anstrengungen gemacht worden. Das ganze 17. und 18. Jahrhundert ist erfüllt von Bestrebungen, durch die Wissenschaft vom Staat den Vernunftstaat hervorzubringen und durch ihn die Wohlfahrt Aller zu befördern. Wie ehrlich und ernstlich gemeint diese Bestrebungen waren, dafür bürgen die Namen Friedrich Wilhelms I. und Friedrichs II., Maria Theresias und Josephs II. Und wenn auch auf anderen Wegen, im Grunde suchte die französische Revolution dasselbe: den Staat, in dem Vernunft und Recht zur Wohlfahrt Aller regieren.

Mit ungemischten Gefühlen der Befriedigung und des Stolzes blickte die Aufklärung am Ende des 18. Jahrhunderts auf das Werk ihrer Hände. Vor einigen Jahren wurde aus dem Turmknopf der Margarethenkirche zu Gotha eine Urkunde genommen, welche im Jahre 1784 dort niedergelegt worden war; sie enthält das Zeugnis, welches vor hundert Jahren die Neuzeit sich selber gab; es ist zur Kennzeichnung ihres Ideals sehr geeignet. „Unsere Tage füllten den glücklichsten Zeitraum des 18. Jahrhunderts. Kaiser, Könige, Fürsten steigen von ihrer gefürchteten Höhe menschenfreundlich herab, verachten Pracht und Schimmer, werden Väter, Freunde und Vertraute ihres Volks. Die Religion zerreißt das Pfaffengewand und tritt in ihrer Göttlichkeit hervor. Aufklärung geht mit Riesenschritten. Tausende unserer Brüder und Schwestern, die in geheiligter Unthätigkeit lebten, werden dem Staate geschenkt. Glaubenshaß und Ge-

wissenszwang sinken dahin, Menschenliebe und Freiheit im Denken gewinnen die Oberhand. Künste und Wissenschaften blühen und tief dringen unsere Blicke in die Werkstatt der Natur. Handwerker nähern sich gleich den Künstlern ihrer Vollkommenheit, nützliche Kenntnisse keimen in allen Ständen. Hier habt ihr eine getreue Schilderung unserer Zeit. Blickt nicht stolz auf uns herab, wenn ihr höher steht und weiter seht, als wir; erkennt vielmehr aus dem gegebenen Gemälde, wie sehr wir mit Mut und Kraft euren Standort emporgehoben und stützten. Thut für eure Nachkommenschaft ein Gleiches und seid glücklich!"*)

9. Wenn der Verfasser jener Gothaer Urkunde heute auf die Erde zurückkehrte und durch unsere Städte wanderte, dann würde er wohl zunächst an bewunderndem Erstaunen über die Fortschritte in der Kultur, die das 19. Jahrhundert gemacht habe, es nicht fehlen lassen. Wenn er aber länger unter uns lebte und mit unserer Litteratur bekannt würde, dann würde vielleicht ein Anderes ihn noch mehr in Erstaunen, ja in Bestürzung versetzen: Spuren einer eigentümlichen inneren Umstimmung, weit verbreiteter Zweifel, ob denn nun durch alle Forschritte der Kultur die Menschen besser und glücklicher geworden seien, ja überhaupt werden könnten? Daran hatte, abgesehen von einem vereinzelten Sonderling, wie Rousseau, zur Zeit der Aufklärung Niemand gezweifelt. Und jetzt in allen Sprachen eine ganze Litteratur in Prosa und Versen, weit verbreitet und viel gelesen, namentlich in den oberen Gesellschaftsschichten, die mit der größten Zu-

*) Bei Hettner, Litteraturgesch. des 18. Jahrh. III, 2, 170. Mit einer ähnlichen Äußerung geht der einsichtige Geschichtsschreiber der modernen Philosophie J. G. Buhle an die Darstellung der Philosophie des 18. Jahrh. „Wir nähern uns jetzt dem jüngsten Zeitraum der Geschichte der Philosophie, der zugleich für sie, wie für die Geschichte der Wissenschaften und Künste und der Kultur der Menschheit überhaupt der merkwürdigste und glänzendste ist. Was in den zunächst vorangegangenen Jahrhunderten vorbereitet war, fing an im 18. zur Vollendung zu gedeihen. Von keinem Jahrhundert kann man mit so viel Recht sagen, daß es die Arbeit seiner Vorgänger benutzt habe, die Menschheit einer größeren physischen, intellektuellen und moralischen Vollkommenheit entgegenzuführen, als von dem 18. Es hat eine Höhe erreicht, auf der es nach den Schranken der menschlichen Natur und dem durch die Erfahrung bestätigten Lauf der Dinge zu verwundern wäre, wenn der Genius der künftigen Generationen sich darauf erhielte und nicht wieder zurücksänke."

versicht behauptet, daß Steigerung der Kultur nicht nur die Glückseligkeit nicht steigert, sondern vielmehr Schmerz und Enttäuschung vermehrt.

Was bedeutet diese Thatsache? Ist sie ein Anzeichen, daß die europäische Völkerfamilie sich dem Greisenalter nähert? Sind etwa die modernen Völker bei demselben Punkt ihrer Lebensgeschichte angelangt, den die alte Welt beim Beginn des römischen Kaisertums erreicht hatte? Sind die pessimistischen Dichter und Philosophen die Vorläufer und Verkünder der allgemeinen Bekehrung im Sinne der Abwendung von diesem irdisch-zeitlichen Leben mit seinen Gütern und Zwecken? Kommt über unsere Welt die Erlösungssehnsucht, wie sie über die indische und über die mittelländische Welt gekommen ist?

Wer selbst jener Anschauung zuneigt, wird die Frage bejahen; alle Geschichtsphilosophie entnimmt den Schlüssel zur Deutung der Dinge dem eigenen Lebensgefühl. Wer dagegen mit seiner persönlichen Empfindung auf der andern Seite steht, wird sie verneinen, er wird im Pessimismus nichts sehen als den Ausdruck krankhafter Verstimmung einzelner Individuen, wie sie zu allen Zeiten vorkommt. Ein rein theoretischer Historiker, der persönlichen Neigungen und Stimmungen gar keinen Einfluß auf sein Urteil gestattete, würde vermutlich eine Deutung der Zeichen überhaupt für all zu gewagt halten. Allerdings seien, so möchte er etwa sagen, im Leben der Gegenwart manche Erscheinungen zu beobachten, die an die römische Kaiserzeit erinnerten, sowohl im Gebiet der Kunst und Litteratur, als im Gebiet des wirtschaftlichen und politischen Lebens: die innerlich hohle, ideenlose Virtuosität, welche für das Prunkbedürfnis der Reichen arbeite, die romantische Liebe zum „Altdeutschen", die eine so seltsame Ähnlichkeit mit der romantischen Liebe der Kaiserzeit zum Altrömischen habe; die mühselige und triebloſe gelehrte Forschung, der die Dinge im Grunde ganz gleichgültig und nur die auf gelehrte Arbeit gesetzten Prämien nicht gleichgültig seien; der Luxus und das Proletariat der Großstädte, die Centralisirung des ganzen Lebens, welche Kraft und Eigentümlichkeit der Bildung erdrücke, die immer zunehmende Notwendigkeit, die bestehende Ordnung der Dinge, die nicht auf ihrer inneren Zweckmäßigkeit zu ruhen vermöge, auf äußere, politisch-militärische Kräfte zu stützen und Ähnliches.

Andererseits, möchte derselbe Historiker fortfahren, fehle es freilich auch nicht weder an lebensfrischen Kräften noch an bedeutenden Aufgaben, welche dem ferneren Leben der europäischen Kulturvölker den würdigsten Inhalt bieten könnten. Ja vielleicht dürfe man die ganze bisherige Lebensentwicklung der modernen Völker erst als das Vorspiel eines im vollen Sinne selbständigen modernen Kulturlebens betrachten; denn augenscheinlich seien diese Völker, wenn man das Mittelalter als ihre Lehr- und Schulzeit betrachte, eben erst gleichsam aus der Schule entlassen, oder noch nicht einmal ganz entlassen: gehen doch noch heute die zu höheren Lebensaufgaben Bestimmten durch die Schule des Altertums. Wenn also nicht bei den modernen Völkern auf das Knabenalter unmittelbar das Greisenalter folgen solle, dann müsse man erwarten, daß der vermutlich nahe bevorstehenden Emanzipation die eigentliche Entwickelung ihres Eigenlebens erst folgen werde. Eine Entscheidung dieser Fragen aus geschichtsphilosophischer Einsicht gebe es nicht und könne es nicht geben. Noch mehr sei einem Volke die Zukunft seines Lebensweges verhüllt, als dem Einzelnen. Ein kleines Stück des zurückgelegten Pfades werde von der Geschichte mit dämmerigem Licht beschienen, und ein dürftiger Schimmer falle hin und wieder auch auf die nächsten Schritte vor seinen Füßen. Bald aber verliere sich der Schein in dem grenzenlosen Dunkel, mit dem die Ewigkeit die Gegenwart von beiden Seiten umgiebt.

10. Ich kann diese Betrachtung über das Wesen des modernen Geistes nicht schließen, ohne auf eine Frage, die freilich mit der Darstellung selbst zum Teil schon beantwortet ist, noch mit einem Wort ausdrücklich einzugehen, die Frage nach seinem Verhältnis zum Christentum.

Wenn man den Namen Christentum lediglich als Bezeichnung für leben und empfinden, glauben und denken der ersten Christengemeinden und ein diesem durchaus gleichartiges inneres Leben gebraucht und gelten läßt, dann kann man das moderne Leben nicht christlich nennen. Enthaltung von der Welt, Abwendung von der Kultur, Hinwendung auf das Jenseitige, das sind die Züge, welche das alte Christentum kennzeichnen, für die Neuzeit wird dieselben Niemand charakteristisch finden.

Wenn man aber das Christentum nicht in diesem engsten Sinne faßt, wenn man mit diesem Namen die ganze weltgeschichtliche Bewegung bezeichnet, die sich an die Predigt Jesu vom Reich Gottes angeknüpft hat, und auch das wird man mit gutem historischen Recht thun, dann liegt die Sache doch anders. Dann wird man, es mag einem nun lieb oder leid sein, anerkennen müssen, auch die Neuzeit steht noch so sehr unter dem Einfluß des Christentums, daß ihre Geschichte der Geschichte des Christentums zugerechnet werden kann und muß. D. F. Strauß wirft in dem „Alten und neuen Glauben" die Frage auf: Sind wir noch Christen? Er beantwortet sie verneinend, indem er zeigt, daß der Glaube der Neuzeit durch das alte Bekenntnis nicht mehr ausgedrückt wird. Hierin hat er ohne Zweifel Recht; weder das apostolische noch das augsburgische Bekenntnis ist für die wirklichen Überzeugungen unserer Zeit, die praktischen so wenig als die theoretischen, eine geeignete Formel. Folgt daraus nicht der Schluß, daß wir keine Christen mehr sind? Sicherlich, wenn das Bekenntnis die Kraft einer Definition hat, die Alle vom Christentum ausschließt, an denen sich nicht alle angegebenen Stücke als Merkmal nachweisen lassen; und vielleicht ist das seine ursprüngliche Meinung. Aber völlig irreführend würde der Schluß, wenn man aus ihm nun weiter folgerte: also ist das Christentum ausgestorben oder im Begriff auszusterben; ausgestorben wenigstens für die ‚wir', in deren Namen Strauß redet. Dem gegenüber wäre zu sagen: das Christentum ist eine Wirklichkeit in dem geschichtlichen Leben der europäischen Völker geworden, die überhaupt nicht unwirklich und unwirksam werden kann; erst mit diesen Völkern selbst könnte es aussterben. Wille und Gemüt dieser Völker sind unter seiner Einwirkung geworden, was sie sind, und darum können seine Züge in ihrem Gepräge nicht ausgelöscht werden. Selbst diejenigen, die in entschiedenem Gegensatz zum Christentum sich fühlen, können seinem Einfluß sich nicht entziehen; es fährt fort, ihr Denken, ihr Wollen und ihr Fühlen zu bestimmen, wenn denn nicht in positivem, so in negativem Sinne.

Die Einwirkung des Christentums auf die Lebensgestaltung und Sittenbildung der Völker, die während des Mittelalters in dem Kreis der Kirche ihrer Bestimmung entgegen wuchsen, ist schon oben (S. 102) mit einigen Bemerkungen gestreift worden; ich will darauf nicht zu-

rückkommen. Dagegen möchte ich hier auf einige Züge in unserer Gefühlsweise und Lebensstimmung hinweisen, die in dem Christentum ihren Ursprung haben.

Drei große Wahrheiten hat das Christentum der europäischen Menschheit zum Bewußtsein gebracht, die, einmal dem Gemütsleben eingegraben, nicht wieder auszulöschen sind; sie erwecken in jedem Menschenherzen, das nicht in der Dumpfheit sinnlich-animalischen Lebens verharrt, wenigstens zeitweilig einstimmenden Wiederhall.

Die erste ist: *das Leiden ist eine wesentliche Seite des menschlichen Lebens.* Den Griechen ist diese Wahrheit eigentlich verborgen geblieben. Sie wissen von dem Leiden, aber nur als von einer Thatsache, die nicht sein sollte. Über diese Betrachtung kommen wenigstens ihre Philosophen kaum hinaus; die tragischen Dichter allerdings ahnen den tieferen Sinn. Das Christentum hat das Verständnis für das Leiden geöffnet; es ist nicht blos eine brutale Thatsache, sondern eine für die volle Entwickelung des inneren Menschen notwendige Thatsache: das Leiden zieht das Gemüt von der völligen Hingebung an das Zeitliche und Vergängliche zurück; es ist das Gegenmittel gegen Eitelkeit und Scheinsucht, es ist, in christlicher Redeweise, das große Erziehungsmittel, durch welches Gott die Herzen von dem Irdischen und Zeitlichen zu dem Ewigen, zu sich selber emporzieht. Und so wird Leiden der Weg zum inneren Frieden. Wer das Leiden kennt, dem ist damit der Sinn für das Verständnis des Christentums aufgethan. Wo immer Leid getragen wird, da pflegt auch bald ein Sehnen und Suchen nach dem Christentum einzutreten; ein gesundes, kraftvolles, thatenreiches Leben wird leichter in der griechischen Lebensanschauung verharren. Da aber keinem Leben das Leiden ganz fremd bleibt, so kommen in jedem wenigstens Zeiten und Stunden, wo für das Christentum Empfänglichkeit vorhanden ist.

Vielleicht kann man sagen: jeder Mensch bedarf eigentlich zwei Philosophien, eine für Gesundheit und Leben, eine für Krankheit und Tod. Auf Gesundheit und Leben zielt die griechische Philosophie ab; dem Leidenden und Sterbenden hat sie nichts zu sagen, es sei denn die Aufforderung, mit Würde zu tragen, was getragen werden muß. Hier zeigt das Christentum seine Macht, indem es fröhlich leiden und selig sterben lehrt. W. v. Humboldt, einer der letzten großen Ver-

treter des modernen Griechentums, sagt einmal in einem Briefe, worin er die einzige Hoheit der griechischen Litteratur preist, daß selbst im Augenblick des Todes einige Verse des Homer, und wären sie aus dem Schiffskatalog, ihm tröstlicher sein und mehr das Gefühl des Überschwankens der Menschheit in die Gottheit geben würden, als irgend etwas von irgend einem anderen Volk. Er möchte doch selbst unter den neuhumanistischen Zeitgenossen wenige gefunden haben, die diese Empfindung teilten; ich weiß nicht, ob sie ihm selber immer geblieben ist.

Die zweite große Wahrheit, die das Christentum der Menschheit zum Bewußtsein gebracht hat, ist die: Sünde und Schuld sind eine wesentliche Seite des Menschenlebens. Auch diese Wahrheit sahen die Griechen nicht oder doch nicht in ihrer ganzen Schwere; sie wissen vom Häßlichen und Schimpflichen, ihre Komödiendichter belachen es und ihre Philosophen reden von Verirrungen und Verfehlung des rechten Weges zur Eudämonie. Dem Christentum ist es die ernsteste und furchtbarste Wahrheit, daß in dem Wesen des natürlichen Menschen die Neigung zum Bösen mit tiefen Wurzeln haftet. Die Theologie hat diese Anschauung in der Lehre von der Erbsünde formulirt, ob glücklich, kann dahin gestellt bleiben; aber eine zweifellose Wahrheit ist, daß in der menschlichen Natur neben schönen und guten Anlagen und Trieben auch Neigungen sich finden, die das harte Wort rechtfertigen: der Mensch sei das boshafte Geschöpf, l'animal méchant, par excellence. Der Mensch kommt mit zwei Giftzähnen auf die Welt, die den andern Tieren fehlen, sie heißen Neid und Bosheit; und schwerlich giebt es ein Leben, in dem von ihnen gar kein Gebrauch gemacht wird. Auch die Griechen wußten sie zu brauchen, wie das grauenvolle Bild der Selbstzerfleischung dieses Volks, das Thucydides entworfen hat, zeigt. Aber die Furchtbarkeit der Sache kommt ihnen, von einzelnen Persönlichkeiten, wie Thucydides oder Plato abgesehen, nicht zum Bewußtsein; sie ist mit ihren Ansprüchen an die menschliche Natur nicht unverträglich. Das Christentum hat den Maaßstab erhöht; es mißt den Menschen an der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, die in Jesu Menschengestalt angenommen und als Barmherzigkeit sich offenbart hat; dies Bild weckt das Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit.

Auch dieſe Empfindungsweiſe iſt der Menſchheit unauslöſchlich eingeprägt. Das Böſe ſo unbefangen hinnehmen, wie es die Griechen thaten, mit ſo naiver Selbſtzufriedenheit auf das eigene Leben blicken, wie es den Griechen und Römern möglich war, iſt uns nicht möglich. Es wird gelegentlich bei einer neuhumaniſtiſchen Todtenfeier jenes horaziſche Integer vitae scelerisque purus geſungen; ich weiß nicht, ob nicht für den Todten der Geſang, wenn er ihn hörte, etwas Beklemmendes hätte; vielleicht erinnerte ihn der Anfang an das Gebet des Phariſäers: ich danke dir Gott, daß ich nicht bin wie andere ſchlechte Menſchen. Und ob in dieſem Augenblick der Schluß des horaziſchen Liedes von der ſüß lachenden Lalage ihm erbaulich klänge? Am Ende doch eher der alte Charfreitagsgeſang: Chriſte, du Lamm Gottes, der du trägſt die Sünde der Welt, erbarme dich unſer. Das ſtolze Wort des ſterbenden Julian: ich ſterbe ohne Reue, wie ich ohne Schuld gelebt habe, mag auch uns möglich ſein vor dem Gericht der Menſchen, aber auch vor dem Gericht unſeres eigenen Gewiſſens, vor dem Gericht Gottes?

Die dritte große Wahrheit, die das Chriſtentum der Menſchheit tief eingeprägt hat, iſt: die Welt lebt durch den freiwilligen Opfertod des Unſchuldigen und Gerechten. Was immer formel- und ſyſtemſüchtige Theologen daraus gemacht haben mögen, an ſich iſt es die tiefſte geſchichtsphiloſophiſche Wahrheit: die Völker leben dadurch, daß die Beſten und Selbſtloſeſten, die Kräftigſten und Reinſten ſich ſelbſt zum Opfer darbieten. Was die Menſchheit an höchſten Gütern beſitzt, durch jene iſt es erworben und mit Verkennung, Ausſtoßung und Tod ihnen gedankt worden. Die Geſchichte der Menſchheit iſt die Geſchichte des Märtyrertums; der Text zu der Predigt, die Menſchheitsgeſchichte heißt, iſt der Text der Charfreitagspredigt aus dem 53. Kapitel des Propheten Jeſaia. Nach einem alten Glauben muß in das Fundament eines Baues, der dauern ſoll, unſchuldiges Leben eingemauert worden. Der Glaube könnte der Geſchichte entnommen ſein: auch ſie mauert in das Fundament ihrer Bauwerke unſchuldiges Leben. Unter den Lebensformen der abendländiſchen Welt hat als die dauerndſte bisher die Kirche ſich erwieſen: ihr Grund iſt in den Opfertod Chriſti gelegt; weshalb mit ſinnvollem Brauch die alte Kirche in die Mitte des religiös-

kirchlichen Lebens das Symbol des ewigen Opfers gestellt hat. — Es ist oft die Frage erwogen worden: worin doch das Geheimnis der Lebenskraft der schon so oft todtgesagten und todtgeglaubten katholischen Kirche liege? In dem Aberglauben und der Dummheit der Massen? In ihrer kindlichen Furcht vor den Dingen, die nicht sind? Oder in der Festigkeit der kirchlichen Organisation? In der Klugheit ihrer Leiter? In der Unterstützung, welche sie bei den Herren dieser Welt findet? Vielleicht thun auch diese Dinge dazu, obwohl man auch sagen könnte: durch eben diese Dinge sei sie mehr als einmal dem Untergang nahe gebracht worden. Das eigentliche Geheimnis liegt doch wohl darin, daß in ihr immer Männer und Frauen die Kraft fanden, ihr Leben zum Opfer zu geben. Waren es auch immer nur Einzelne, so kostbar und wirksam ist das Opfer, daß es den herabziehenden und zerstörenden Einfluß der Vielen, die in der Kirche ihr Wohlleben suchten, aufzuwiegen im Stande war. — Auch dem Protestantismus ist, was er an lebendiger Kraft besaß, daher gekommen. Und so wird es auch in Zukunft sein. Durch Geheimräte und Professoren wird das Christentum nicht erhalten werden, erhalten werden kann es allein durch solche, die um seinetwillen zu dienen, zu leiden, zu sterben bereit sind.

Sechstes Kapitel.

Christliche und moderne Moralphilosophie.

1. Die christlich-religiöse Lebensauffassung und Lebensführung hat, als die zweite große Form, in welcher die europäische Menschheit von der Aufgabe des Lebens sich Rechenschaft gegeben hat, für jeden denkenden Menschen das allergrößte Interesse. Geringer ist das Interesse, welches die Versuche einer systematischen Ethik, die auf diesem Boden gewachsen sind, erwecken. Es fehlt ihnen an dem, was wissenschaftlichen Versuchen als solchen allein Bedeutung verleihen kann, an dem theoretischen Trieb, der in voraussetzungsloser Forschung die Fragen zu lösen unternimmt, auf welche der handelnde und ur-

leitende Mensch geführt wird. Der theoretische Trieb hat in dem Gefühl des Mangels seine Wurzeln; wer die Wahrheit weiß, sucht nicht. Die Theologie geht aber aus von der Gewißheit, daß die Wahrheit gegeben ist: Glaube und Lebensregel sind in den heiligen Schriften mit absolut gelehrender Autorität enthalten. Die Aufgabe ist also nicht, durch Untersuchung erst zu finden, was es mit der Wirklichkeit überhaupt und mit dem Menschenleben im Besonderen auf sich habe; es handelt sich nur darum, den gegebenen Inhalt zu bestimmen, zu formuliren, zu ordnen, gegen heidnische und häretische Irrtümer zu vertheidigen, endlich und vor allem ihn für das Leben fruchtbar zu machen. Die Moralpredigt, die erbauliche Auslegung drängt die wissenschaftliche Untersuchung zurück.

Eine eigentlich wissenschaftliche Ethik, eine selbständige Theorie des Handelns, ist durch die Grundanschauung des kirchlichen Christentums überhaupt ausgeschlossen. Die griechische Ethik untersucht, durch welches Verhalten das Ziel alles menschlichen Strebens, die Eudämonie, als durch seine natürliche Ursache verwirklicht werden könne. Der Christ sucht auch die Glückseligkeit, wenn man dies Wort im weitesten Sinne faßt, aber er sucht sie nicht im irdischen Leben, sondern als jenseitige Seligkeit, von welcher ein Vorgeschmack in dem beseligenden Gefühl des Friedens mit Gott ihm allerdings schon in diesem Leben zu Teil wird, doch nur ein Vorgeschmack: gäbe es kein Jenseits, so wäre der Glaube eitel. Die ewige Seligkeit ist nun nicht, wie die griechische Eudämonie, die nach dem natürlichen Lauf der Dinge eintretende Wirkung einer gewissen Lebensführung, sondern Gott giebt sie aus Gnaden denen, die seinen Willen thun. Was aber sein Wille sei, hat er in den heiligen Schriften selbst erklärt. Die Aufgabe des Moralisten auf dem Boden dieser Anschauung ist also nicht eine wissenschaftliche Untersuchung über die der Natur der Sache nach notwendigen Bedingungen der Seligkeit, sondern lediglich Interpretation und etwa systematische Darstellung vorliegender göttlicher Gebote. Wird der Wille Gottes als einzige Ursache des Unterschiedes zwischen gut und böse gesetzt, dann verschwindet aller erkennbare natürliche Zusammenhang zwischen Lebensziel und Lebensführung. In der Prädestinationslehre ist die letzte Folge dieser Anschauung gezogen: Gott giebt aus Gnaden das ewige Leben wem er will.

Ich beschränke mich darauf, an ein paar der wichtigsten Erscheinungen dieser Litteraturgruppe zu erinnern.

Als der erste Versuch einer systematischen Darstellung der christlichen Ethik kann des heil. Ambrosius Werk über die Pflichten der Kleriker (de officiis ministrorum) gelten. Es folgt in der Form dem Werke Ciceros über die Pflichten; in das Schema der vier Kardinaltugenden wird, so gut es geht, der neue Inhalt eingefügt. Daß wenig Wert auf die Form der Untersuchung gelegt ist, spricht der Verfasser völlig unbefangen aus; auf den von ihm selbst gemachten Einwand, daß er nicht ordnungsmäßig in der Konstruktion der Ethik vorgegangen sei, erwidert er: das sei Sache der logischen Technik, erst den Begriff der Pflicht zu definiren und dann in seine Arten ihn zu teilen; wir aber fliehen die Technik (nos autem fugimus artem); wir stellen Beispiele der Vorfahren vor Augen, um dadurch zur Nachfolge am wirksamsten anzutreiben (I, 25). Es mag gelegentlich bemerkt werden, daß diese Beispiele größtenteils aus den Schriften des alten Testaments entlehnt werden. Natürlich; das neue Testament hat so wenig eine Ordnung der weltlichen Dinge im Auge, daß eine Ethik, welche sich auf das Leben in dieser Welt einrichtet, schwer mit ihm auskommt. Das alte Testament ist für eine Kirche, welche das Leben dieser Welt mit einer moralischen Gesetzgebung zu regeln vorhat, viel brauchbarer. Merkwürdig genug bleibt freilich, daß den Römern die Erzväter und Könige der Juden jetzt als ihre Vorfahren vorgestellt werden können; welche seltsamste aller historischen Verwirrungen sich denn durch das ganze Mittelalter fortpflanzt und durch unseren Schulunterricht auch heute noch einigermaaßen erhalten wird.

Indem bei Späteren, zuerst bei Augustin, zu den vier klassisch-christlichen Kardinaltugenden die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung hinzutreten, wird die heilige Siebenzahl der Vollkommenheiten erreicht. Ihnen werden gegenübergestellt sieben Kapitallaster: Hoffart, Geiz, Zorn, Völlerei, Unzucht, Neid, trübsinnige Stumpfheit (acedia, ἀκηδεία, Lebensekel wäre vielleicht die passendste Übersetzung). Die Darstellung nimmt gern die Form der Beschreibung des christlichen Lebens als eines Kampfes gegen diese Mächte der Finsternis an, welche den Eingang in das Reich Gottes hemmen.

„Kräfte und Gegenkräfte werden gruppirt, die Gefahren veranschaulicht, zählbare Tugenden und Fehler einander entgegengestellt, sieben bis acht principielle Namen auf beiden Seiten, dazu die Geistesgaben des Jesaias; dieser ganze Apparat, der einer noch weit genaueren Ausführung fähig war, diente dazu im Bewußtsein den Eindruck der Spannung und des ewigen Widerstreits zu unterhalten" *).

Aus demselben Gesichtspunkt sind die Regeln des Mönchstums entworfen. Sie wollen die gesammte Lebensumgebung so gestalten, daß die Erreichung christlicher Vollkommenheit möglichst erleichtert wird. Die Heiligkeit läßt sich auch außerhalb des Klosters erreichen, sie besteht nicht in der Innehaltung der Regeln des mönchischen Lebens; aber dieses Leben ist der geebnetste Weg zur Vollkommenheit; alle Anstöße und Hemmnisse, die das Leben in der Welt dem Christen in den Weg legt, sind hier nach Möglichkeit beseitigt. Das Kloster ist die Burg, in welcher die Krieger Christi die Verteidigung gegen die Angriffe von Fleisch und Welt unter den günstigsten Bedingungen führen.

Umschreibt die klösterliche Regel das Leben der christlichen Vollkommenheit, so wird dem gemeinchristlichen Leben durch die allmälig genauer fixirte Disciplin und Bußpraxis eine untere Grenze gezogen. Seit der Verstaatlichung der Kirche und der Aufnahme ganzer Völker ins Christentum ließ sich die Forderung der Aussonderung aus der Welt natürlich nicht mehr durchführen. Wurde die Welt namentlich durch das Wegfallen des Götzenopfers weniger anstößig, so wurde die Kirche weniger ängstlich in der Anerkennung der Einrichtungen und Bestrebungen der Welt. Weltliche Gesinnung und weltliches Leben wurden mit der allgemeinen Zugehörigkeit zur Kirche mehr und mehr verträglich. Dagegen wurde nun ein Minimum von Leistungen und andererseits von Unterlassungen als neues Gesetz allen Angehörigen auferlegt und widergesetzliche Begehung und Unterlassung mit kirchlichen Bußen bestraft. In dem Schema der Bußbücher, wie sie namentlich notwendig wurden, seitdem das Christentum auf den germanischen Boden verpflanzt wurde, haben wir den Ursprung einer juristisch geformten Kirchenmoral.

*) Gaß, Geschichte der christlichen Ethik I, 192. Die beiden Bände dieses Werks geben eine ausführliche Darstellung der theologischen Moral.

2. Es liegt gänzlich außerhalb meiner Absicht wie außerhalb meiner Kräfte, die Geschichte der theologischen Moral während des Mittelalters und der Neuzeit auch nur im Umriß darzustellen. Ich begnüge mich mit einer Andeutung über die Natur dieser Disciplin. Im Allgemeinen ist sie durch das Bestreben charakterisirt, christliche Heiligkeit und menschliche Vollkommenheit zu vereinigen. Als Quellen der Erkenntnis gelten neben einander lex divina, das durch die Offenbarung gegebene und durch die Kirche authentisch interpretirte göttliche Gesetz, und lex naturae, das den Dingen durch den Schöpfer eingeprägte, durch die Vernunft erkannte Gesetz der Vollkommenheit. Die allgemein-menschlichen Pflichten lassen sich schon aus diesem entwickeln, der Versuch des Aristoteles bleibt hier vorbildlich; auch ist dies Gesetz überall subsidiarische Quelle, wo die Offenbarung es an ausdrücklichen Geboten fehlen läßt. Die specifisch christlichen religiösen Pflichten dagegen werden der Schrift und der kirchlichen Gesetzgebung entnommen.

Innerhalb der katholischen Kirche hat sich diese Form der Moraltheologie unverändert bis auf diesen Tag erhalten. Wenn man eine neuere Bearbeitung dieser Disciplin, z. B. das verbreitete und angesehene Werk des Jesuiten P. Gury (Compendium theologiae moralis, Ed. VI, Romae 1880, 2 Bde.) in die Hand nimmt, so ist das Erste, was den in dieser Litteratur nicht Heimischen überrascht, der Charakterzug des Unpersönlich-juristischen: der Verfasser legt ein Rechtssystem, mit Beweisstellen und Motiven, mit Interpretationen und Entscheidungen von Fällen dar. Das Zweite, was überrascht, ist, daß die Zeit an diesen Arbeiten spurlos vorübergegangen zu sein scheint. Eine Reihe von Autoritäten, ununterbrochen fortlaufend von den Anfängen der scholastischen Theologie bis auf die Gegenwart, begleitet die ganze Darstellung; Schriftsteller des 12. und 13. werden neben solchen des 17. und 18. Jahrhunderts fortwährend als lebende und geltende Autoren citirt. Es ist, als ob die Geschichte machtlos an diesem System abgeglitten wäre; nur gelegentlich merkt man, daß man es mit einer Schrift aus dem 19. Jahrhundert zu thun hat, wenn nämlich eine Einrichtung oder ein Gebrechen der Gegenwart zu einer Frage und einem Responsum Veranlassung giebt. — Das Bedürfnis, durch das diese Disciplin hervorgebracht wird, erwächst aus

der Beicht- und Bußpraxis. Dem Beichtiger ist es notwendig, genau zu wissen, was Pflicht, was Sünde, und in welchem Grade es Sünde ist, wo andererseits das Gebiet des Erlaubten beginnt. Damit ist die Form gegeben: scharf gefaßte Definitionen, daraus entwickelte Folgerungen, endlich Auflösung von Fragen und Schwierigkeiten. Das formale Princip der Geltung dieses Rechtssystems ist der Wille Gottes, wie er in den zehn Geboten und den heiligen Schriften überhaupt deklarirt ist. Daneben gilt als subsidiäres Princip eben jene lex naturae; die natürliche Bestimmung der Dinge ist ihnen durch den göttlichen Willen gegeben worden und somit ist es Pflicht, auch diese zu achten.

Daß in dieser exact juristischen Formulirung des Moralischen eine schwere Gefahr liegt, ist offenbar: die Veräußerlichung des ganzen sittlichen Lebens wird dadurch nahe gelegt. Das System und seine Handhabung in der Praxis des Beichtstuhls wird von der natürlichen Neigung leicht in dem Sinne verstanden werden, daß die genaue Erfüllung des Gebotenen nun andererseits zur Ausnutzung des Erlaubten bis an die äußerste Grenze berechtige. Und da bei der Natur des Sittlichen so scharfe Grenzen wie beim eigentlichen Recht sich doch nicht ziehen lassen, so bleibt für die auf Erweiterung des Erlaubten gerichtete Neigung ein weiter Spielraum, durch Distinktion und Interpretation die eigentliche Forderung zu eludiren und sich mit einer scheinbaren Leistung abzufinden. Von dem jüdischen Ritualismus, welchem Jesus den Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit entgegenstellte, ist in der katholischen Kirche ein gut Stück wieder eingezogen. Er kann nicht umhin, der in seiner Natur liegenden Tendenz entsprechend zu wirken; diese Tendenz geht aber dahin, solche Naturen, die nicht durch ursprüngliche Aufrichtigkeit des Herzens geschützt sind, dazu zu verführen, daß sie Gott und sich selbst mit einem „statutarischen Afterdienst", um mit Kants Worten zu reden, betrügen.

Als eine Probe der Behandlungsart der Dinge in dieser Moraltheologie mag der Abschnitt über die Pflicht des Messehörens in dem Werk des P. Gury dienen. Zur Erfüllung dieser Pflicht gehören drei Dinge: I. Körperliche Gegenwart, II. Aufmerksamkeit des Geistes, III. der gebührende Ort. Was den ersten

Punkt anlangt, so wird erfordert die moralische und die ununterbrochene Gegenwart des Körpers. 1. Moralisch, d. h. Einer muß so zugegen sein, daß er als einer der Teilnehmer des Opfers angesehen werden kann; hierzu genügt aber, daß er an einem Ort sei, von dem aus er der Messe in ihren Hauptteilen folgen könne, sei es sehend, sei es hörend, sei es merkend auf die Zeichen der übrigen Teilnehmer. 2. Ununterbrochen, d. h. von Anfang bis zu Ende, so daß eine schwere Sünde begeht, wer einen erheblichen, eine leichte, wer einen unerheblichen Teil versäumt, wenn nicht eine rechtschaffene Ursache entschuldigt. — Nun folgen Auflösungen von Zweifeln: 1. Gültig ist die Anwesenheit bei der Messe auch dann, wenn man zwar nicht den Priester sieht oder die Worte hört, aber doch die Teile der heiligen Handlung an dem Erklingen des Glöckchens, den Gesang des Chors, den Bewegungen der Teilnehmer unterscheidet und diesen „moralisch" sich anschließt, sei es auch, daß man draußen vor der Kirche steht, weil drinnen kein Platz ist. 2. Nach größerer Wahrscheinlichkeit (probabilius) hört auch der gültig die Messe, der in einem nahe gelegenen Hause sich aufhält, von dem aus er durch das Fenster oder die Thür den Altar oder die Assistirenden sieht oder die Teile der Messe unterscheidet, vorausgesetzt, daß der Zwischenraum nur klein ist; liegt ein großer Zwischenraum oder die Straße dazwischen, so kann man nicht sagen, daß er „moralisch" zugegen sei. Dreißig Schritt werden von Einigen als Grenze angenommen.

Dann folgt die entsprechende Lösung von Zweifeln und Fragen bezüglich der Ununterbrochenheit der Gegenwart, mit genauer Bezeichnung der Größe der Verschuldung, welche die Versäumung eines jeden Teiles nach sich ziehe. Ich übergehe diese Bestimmung, um zu Punkt II. Attentio mentis zu kommen. Es wird eine doppelte Aufmerksamkeit unterschieden: 1. die innere, in der jemand wirklich Acht hat auf das, was der Priester thut; 2. die äußere, welche in der Unterlassung jeder äußeren Handlung besteht, welche die Hinwendung des Geistes hindert, z. B. plaudern, zeichnen ꝛc. Die innere Aufmerksamkeit ist wiederum eine dreifache: 1. die auf die Worte und Handlungen des Priesters, 2. die auf den Sinn der Worte und Mysterien, 3. die auf Gott selbst gerichtete, in Gebet und frommer Betrachtung. Den Definitionen und Distinktionen folgen nun die

Principien der Anwendung: I. Zur gültigen Anhörung der Messe (ad Missam valide audiendam) ist wenigstens die äußere Aufmerksamkeit durchaus erforderlich. Ita omnes. II. Erforderlich ist ferner irgend welche innere Aufmerksamkeit, mindestens aber der Wille die Messe zu hören. III. Es genügt (sufficit) aber irgend eine unter den drei Formen der inneren Aufmerksamkeit. IV. Lautes Gebet ist nicht absolut erforderlich, aber empfehlenswert. Und nun kommen wieder Fragen (Quaesita) und Antworten (Responsa). I. Ob die innere Aufmerksamkeit bei Vermeidung schwerer Sünde (sub gravi) erforderlich sei? Die Antwort ist controvers: Probabilior ist die Bejahung, doch probabilis (d. h. von guten Autoritäten vertreten) auch die Verneinung, da die Anwesenheit nebst willentlicher, wenn auch nur äußerer Aufmerksamkeit ein actus sufficienter religiosus sei. In der Praxis, fügt der Autor hinzu, ist der Unterschied nicht groß. Denn auch nach der strengeren Ansicht genügt durchaus eine mäßige Aufmerksamkeit (attentio in gradu remisso), nämlich auf die Hauptteile der Messe. Nach der anderen aber ist erforderlich 1. eine fromme Gemütsbewegung oder die wirkliche Intention, Gott zu ehren; 2. eine solche Aufmerksamkeit, daß der Teilnehmer sich sagen kann, er sei wirklich Teilnehmer und folglich, daß er wenigstens in dunkler Weise (in confuso) auf die Hauptteile achtet. Daher die Gläubigen nicht leicht schwerer Sünde zu bezichtigen sind wegen Mangels an Aufmerksamkeit in der Messe, sondern vielmehr liebreich zu ermahnen, daß sie fromm und fleißig den Geist auf die göttlichen Geheimnisse richten. Es folgen dann noch einige besondere Quästionen.

In ganz gleicher Weise ist das ganze Gebiet der Pflichten durchgearbeitet: die Pflicht der Gerechtigkeit, die dieser Behandlung wirklich zugänglich ist, aber ebenso die Pflicht der Feindesliebe, die Pflicht der Wohlthätigkeit, die Pflichten des ehelichen Lebens: überall derselbe Versuch, genau das, was gefordert wird (requiritur), abzugrenzen; überall das fatale sufficit, nach der wahrscheinlichen oder wahrscheinlicheren, oder nach der übereinstimmenden Ansicht Aller. Auch jene Mahnung, mit der die Behandlung der Meßverpflichtungen schloß, kehrt nicht selten wieder: nicht ängstlich zu fragen und die Gewissen zu ängstigen, sondern liebreich zu ermahnen. Aber im Ganzen wird diese Behandlung des Moralischen als eines juristisch Gefaßten und

Begrenzten dem, der nicht in solcher Anschauung aufgewachsen ist, einen peinlichen Eindruck hinterlassen, nicht durch die Schärfe oder Härte der Forderungen, im Gegenteil, das sufficit kommt oft überraschend früh, aber durch die ganze Art vorschriftsmäßiger Einforderung und Ableistung und äußerlicher Abtaxirung des Innerlichsten und Freiesten.

Die Notwendigkeit einer solchen Moraltheologie ist freilich mit dem ganzen Beicht- und Bußsystem gegeben: man mußte dem Beichtiger, der selbst nicht die Erfahrung oder die Fähigkeit hatte, sich in so difficilen Sachen zurechtzufinden, mit möglichst genau gefaßten Anweisungen zu Hülfe kommen. Aber es ist doch wohlgethan, daß die protestantischen Kirchen dieser Notwendigkeit durch die Aufgebung des ganzen Systems überhoben sind. Die Einzelbeichte ist freilich der Idee der Sache nach die einzige wirkliche Beichte; aber die regelmäßige Erzwingung der Einzelbeichte war ein furchtbar gefährlicher Schritt: die Macht der Kirche über die Gemüter mag dadurch befestigt worden sein, vielleicht auch in gewissem Maaß die äußere Rechtmäßigkeit und Disciplin des Lebens; ob aber wirkliche innere Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit dadurch gefördert sind, ist wohl mehr als zweifelhaft. Was aber gewiß nicht dadurch gefördert worden ist, das ist die Aufrichtigkeit des Menschen vor sich selber und vor Gott.

Zweierlei muß man übrigens hierbei nicht vergessen: erstens, daß diese Moralbücher nicht bestimmt sind, dem Laien in die Hand gegeben zu werden als Lehr- und Erbauungsbücher; sie dienen dem Beichtvater zur Instruktion. Zweitens, daß diese Moral nicht das Ideal, sondern das Minimum, das von jedem bei Strafe gefordert wird, formulirt. Das Ideal, auf welches die Predigt beständig hinweist, ist das Leben der Heiligen.

Auch innerhalb der katholischen Theologie fehlt es übrigens nicht an moraltheologischen Werken, die in freierem und tieferem Sinn das christlich-sittliche Leben auffassen und darstellen. Als solche könnten etwa genannt werden: J. M. Sailer, Handbuch der christlichen Moral (3 Bde. 1817) oder J. B. Hirscher, Die christliche Moral (3 Bde. 1835).

Innerhalb der protestantischen Kirchen, in denen die Moraltheologie in ihrer Bedeutung überhaupt hinter die Dogmatik zurück-

[illegible] die Kräfte des Einzelnen nicht ausreichen, die Natur [illegible] zu zwingen, andererseits weil die Einzelnen als [illegible] notwendig oder in Krieg mit jedem geraten und daher [illegible] in beständigem Schrecken und Furcht leben. Die richtige Rechnung führt dann zur Herstellung des Friedens: die Form derselben ist der Staat, welchen man demnach als Mittel für die gemeinsame Selbsterhaltung bezeichnen kann: durch ihn erreicht jeder Friede, Sicherheit, Reichtum, Wohlsein, kurz Selbsterhaltung. Es geschieht das durch gemeinsame Unterwerfung der Einzelwillen unter den Staatswillen, der ihnen nun vorschreibt, was sie thun und lassen sollen. Gegen den erklärten Staatswillen handeln, ist nun natürlich schlecht handeln, denn es ist gegen das notwendige Mittel der Selbsterhaltung, also gegen die richtige Rechnung handeln. Doch bedeutet dies keineswegs, wie man Hobbes mißverstanden hat, daß gut und schlecht nun überhaupt keine Bedeutung mehr habe als die: gemäß oder gegen die Gesetze des Staates. Die Gesetze des Staates können selbst gut oder schlecht sein, je nachdem sie der allgemeinen Wohlfahrt förderlich oder hinderlich, also der richtigen Rechnung gemäß oder entgegen sind. Freilich hat hierüber der Unterthan als solcher kein Urteil, wohl aber der Philosoph als solcher.

4. Die Ethik auf Grundlage dieser Anschauung ist von Spinoza (1632—1677) in dem erst nach seinem Tode herausgekommenen Werke Ethica ausgeführt worden. Der Ausgangspunkt der eigentlichen Ethik ist der sechste Satz des dritten Buches: unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Es gilt vom Körper wie von der Seele. Das esse der Seele nun ist das Cogitiren oder Ideen haben, wie Spinoza im Sinne der Carteſianiſchen Definition mens est res cogitans, die Sache anſieht. Unter den Cogitationen tritt aber ein Unterſchied hervor, es giebt ein thätiges und ein leidendes Cogitiren, jenes ist das wiſſenſchaftliche Denken, dieſes das Empfinden und Fühlen; jenes geſchieht in adäquaten, dieſes in verſtümmelten Ideen, das heißt ſolchen, deren Vorausſetzungen nicht oder nicht ganz innerhalb des Weſens der Seele ſelbſt, ſondern vielmehr in Dingen außer ihr liegen. Selbſterhaltung iſt hiernach für den Geiſt die Bethätigung im wiſſenſchaftlichen Denken, Selbſtentäußerung und Ohnmacht dagegen das Leiden von den Dingen in Empfindung

seine Konstruktion der praktischen Philosophie ruht, ist der Begriff der Selbsterhaltung. Es ist dieselbe Anschauung, die den moralphilosophischen Reflexionen Bacons in den Sermones fideles zu Grunde liegt, nur daß sie hier weder die scharfe begriffliche Formulirung, noch die rücksichtslose und schroffe Durchführung erhält.

Indem Hobbes die praktische Philosophie als die Lehre von der richtigen Lebensführung im Interesse der Selbsterhaltung darstellt, kehrt er zu der griechischen Behandlungsweise zurück. Der Gegensatz gegen die Moral, welche Selbstverleugnung forderte, ist überall in seinem Bewußtsein, wenn er ihn auch nicht selbst hervorhebt.

Wie es scheint, stammt dem Hobbes diese Grundanschauung menschlicher Dinge aus der Wissenschaft, welche das Interesse jener Zeit beherrschte: aus der mechanischen Physik. Galilei hatte die moderne Physik auf das neue Grundgesetz der Erhaltung der Bewegung begründet. Hobbes stellt ausdrücklich neben Galilei als den Begründer der modernen Naturphilosophie sich selbst als den Begründer der modernen philosophia civilis. Er hat dieselbe auf das parallele Grundgesetz des animalischen Lebens gebaut: das Gesetz der Selbsterhaltung. Wie alle physikalischen Vorgänge unter dem Gesetz der Erhaltung der Bewegung stehen, so stehen alle Vorgänge in der animalischen Welt unter dem Naturgesetz der Selbsterhaltung. Jedes lebende Wesen strebt in allem, was es thut, sein Leben zu erhalten, es begehrt, was hierzu förderlich, es flieht, was dem entgegen ist.

Freilich sind seine Handlungen in Wirklichkeit nicht immer der Selbsterhaltung förderlich; es zielt immer darnach, aber es trifft nicht immer das Ziel. Das gilt besonders vom Menschen. Hieraus entspringt der Gegensatz von guten und schlechten Handlungen. Er will immer, was ihm gut ist, aber er thut oft, was ihm schlecht und verderblich ist. Die Ursache ist eine verkehrte Ansicht von dem, was gut und schlecht ist. Gut handeln ist demnach gleichbedeutend mit: aus richtiger Einsicht handeln, schlecht handeln heißt falsch oder gegen die rechte Vernunft oder die richtige Rechnung (right reason) handeln.

Hobbes hat die Ethik auf dieser Grundlage nicht ausgeführt; seine Politik (de cive 1642, Leviathan 1650) ruht auf derselben. Der isolirte Mensch erreicht nicht, was er erstrebt, die Selbsterhaltung,

Auf Grund derselben Erkenntnis von der menschlichen Natur zeigt die Politik, wie das Zusammenleben Vieler zu gestalten sei, damit daraus nicht Krieg und Bedrohung, sondern Friede und Wohlwollen und Zusammenwirken zum Zweck der gemeinsamen Erhaltung und Steigerung des Lebens hervorgehe.

Endlich leistet die Erkenntnis noch eines: sie bewirkt die Überzeugung, daß alles, was geschieht, durch ewige Notwendigkeit aus der Natur der Dinge folgt. Die Frucht dieser Überzeugung ist die Seelenruhe (tranquillitas animi). Gegen das, dessen Notwendigkeit man einsieht, hört man auf sich zu sträuben; unerträglich ist, was wider Schicksal und Recht (παρὰ μοῖραν) zu kommen scheint: wie würden die Menschen gegen den Tod sich auflehnen, wenn nicht Alle, sondern nur Wenige sterben müßten. Vor allem macht die Erkenntnis duldsam gegen die Menschen; sie sind nun nicht anders, wankelmütig, undankbar, eitel, rachsüchtig, ein gebrechliches Geschlecht; der Philosoph erkennt die Notwendigkeit ihres Verhaltens aus ihrer Natur, aus der Schwachheit der Vernunft in ihnen und der Stärke der Affekte; und alles verstehen heißt alles vergeben.

So ist also wahre Erkenntnis das Mittel der Erhaltung und Förderung des Lebens. Sie ist zugleich, so führt das fünfte Buch aus, der höchste und wertvollste Inhalt desselben. Erkennen ist, im Gegensatz zum Affekt, Selbstthätigkeit; seiner Kraft und Selbständigkeit inne werden, erfüllt mit Freude; Erkenntnis des Höchsten in der höchsten Form, Erkenntnis Gottes oder der Natur, als des Inbegriffs der Realität oder Vollkommenheit, erfüllt mit der höchsten Freude. Aus der Freude entspringt die Liebe zu Gott (amor Dei intellectualis), der in der Erkenntnis das Gemüt mit Seligkeit erfüllt. So schließt mit religiöser Wendung die Ethik Spinozas.

Die Vereinigung von Erkenntnis, Gottesliebe und Seligkeit, der Anfang und das Ende aller seiner Betrachtungen, hat offenbar in seiner persönlichen Lebenserfahrung ihren Grund. Sich ausschließend und ausgeschlossen aus der Glaubensgemeinschaft, in der er geboren, sich ausschließend und ausgeschlossen aus dem praktischen Leben und aus der öffentlichen Thätigkeit, sich ausschließend und ausgeschlossen aus dem Wettbewerb um Ansehen und litterarische Ehre, hatte er sich ganz auf das Leben in seinen Gedanken zurückgezogen; er hatte darin

und Gefühl: jenes stellt die libertas, dieses die servitus des Menschen dar. Sofern die Seele also wirklich bei sich ist, sofern ihr Streben von der richtigen Einsicht in das ihrem Wesen Gemäße geleitet wird, strebt sie rein denkend sich zu verhalten und alles zu beseitigen, was dem entgegen ist. Und so wären wir denn bei dem alten Satz der griechischen Ethik wieder angelangt: Philosophie oder wissenschaftliche Erkenntnis ist das höchste Gut.

In doppelter Form weist Spinoza ihren Wert nach: sie ist einerseits als höchste, freieste, vollkommenste Lebensbethätigung absoluter Selbstzweck, andererseits das Werkzeug zur Befreiung aus der Knechtschaft, in welcher der vernunftlos Lebende durch die Affekte gehalten wird.

Das vierte Buch der Ethik ist dem letzteren Nachweis gewidmet. Es giebt zwei große Wissenschaften, die Physik und die Psychologie, entsprechend den zwei Seiten der Wirklichkeit, der Körperwelt und der Ideenwelt (res — ideae). Die Physik ist die Grundlage von zwei praktischen Wissenschaften, der Mechanik und der Medicin, die Psychologie (oder Geisteswissenschaft) ebenso der Ethik und Politik. Diese vier praktischen Wissenschaften sind es, durch welche die Vernunft das Leben gestaltet. Spinoza hat die beiden letzten behandelt.

Die Ethik ist die Erkenntnis vom richtigen Verhalten des Einzelnen zu sich selber und zu den andern Einzelnen. Die Tiere und thatsächlich auch die meisten Menschen werden in ihrem Handeln durch Affekte bestimmt: Kränkung mit Kränkung zu erwidern bewegt sie der Zorn, den Notleidenden zu Hülfe zu kommen das Mitleid und so fort. Der Weise dagegen lebt nach Anleitung der Vernunft (ex ductu rationis); er allein trifft sicher das Ziel der Selbsterhaltung, wogegen die von den Affekten Geleiteten es oft verfehlen: die Rachsucht, die Ehrsucht, die Habsucht, die Vergnügungssucht und wie sie alle heißen, führen häufig ins Verderben. Der durch Vernunft Geleitete dagegen weiß Wert und Maaß der Dinge, wiefern sie zuträglich, wiefern sie verderblich sind. Er sieht, daß durch Vergeltung des Bösen mit Bösem dauernde Feindschaft mit gegenseitiger Bedrohung, Störung, ja Vernichtung erwächst, daß dagegen durch Gelassenheit und Gutthat der Haß überwunden und Liebe und Freundschaft hervorgebracht werden kann.

[illegible] mit seiner Liebe an Dinge hängt, [illegible] erhält die Liebe zu [illegible] ist die Seele allein mit [illegible] ganz göttlich ist und [illegible]

[illegible] Begründung und Darstellung erhielt diese [illegible] Shaftesbury (1671—1713). [illegible] anthropologische [illegible] individualistischen Egoismus [illegible] die Tugend auf [illegible] lediglich auf ver- [illegible] Man kann die Grund- [illegible] Ausführung der anderen gleich- [illegible] besonders bei Cumberland, [illegible] Gesetzes etwa in folgender [illegible] Ausführungen der [illegible] Band der [illegible]

[illegible] daß jedes Wesen sich selbst [illegible] Individuum [illegible] auf sich [illegible] die Gattung ist ein in [illegible] das Individuum, [illegible] biologisch be- [illegible] Wesen und Dasein; [illegible] Selbsterhaltung der Gattung [illegible] Organ, denn das [illegible]

[illegible] Hobbes und Spinoza [illegible] erscheint nun auch in dem [illegible] Selbsterhaltungstrieb richtet sich [illegible] auf die Erhaltung ihres [illegible] Eigenlebens [illegible] unmittelbar auf die Erhaltung des Wesens, dessen [illegible] der Gattung. Shaftesbury drückt diese Thatsache [illegible] wir können in dem Triebleben der Menschen zwei Arten von Willensantrieben unterscheiden: individualistische und sociale;

Ruhe, Frieden und Glück gefunden. Diese Erfahrung ist der Boden, aus dem seine Ethik hervorgewachsen ist. Der Anfang des Tractatus de intellectus emendatione deutet die Sache an: „Nachdem die Erfahrung mich belehrt, daß alle Dinge, die im gemeinen Leben anzutreffen sind, eitel und nichtig seien, so faßte ich endlich, da ich sah, daß alles, wovor ich Furcht empfand, weder ein Gut noch ein Übel enthielte, außer, sofern das Gemüt von ihm bewegt würde, den Entschluß nachzuforschen, ob es etwas gäbe, das ein wahres und erwerbbares Gut sei und das ganz allein das Gemüt zu befriedigen vermöchte, ja dessen Erlangung und Besitz mit der höchsten Freude in Ewigkeit erfüllte. Ich sage, endlich faßte ich den Entschluß. Denn es schien unbedacht, um eines Ungewissen willen das Gewisse fahren zu lassen: ich sah wohl die Vorteile, welche Ansehen und Reichtum gewähren, und daß ich von ihnen lassen müsse, wenn ich ernstlich auf ein Neues ausginge. Ich erwog also in meinem Gemüt, ob es nicht angehe, ohne den gemeinen Gang meines Lebens zu ändern, meinen Vorsatz zu erreichen oder doch zur Gewißheit darüber zu kommen. Ich habe es wiederholt vergeblich versucht. Denn was im gemeinen Leben den Menschen für das höchste Gut gilt, das kommt, wie ihre Werke zeigen, auf drei Dinge hinaus: Reichtum, Ansehen, Wollust; durch diese drei Dinge wird aber der Geist so abgezogen, daß er an kein anderes Gut zu denken im Stande ist." Also die Nachforschung nach dem höchsten Gut ließ mit dem Streben nach diesen Dingen sich nicht vereinigen. „Da ich aber der Sache weiter nachhing, fand ich zuerst, daß jene Dinge nicht, wie ich anfangs gemeint, gewisse, sondern vielmehr sehr ungewisse Güter seien, ja, ich sah endlich, daß sie eher für gewisse Übel angesehen werden müßten, denn sie sind nicht nur nicht Mittel zu unserer Selbsterhaltung (ad nostrum esse conservandum), sondern vielmehr Hindernisse und häufig Ursache des Untergangs derer, die sie besitzen, und immer derer, die von ihnen besessen werden. Die Ursache ist, daß unser Glück und Unglück abhängt von der Natur des Gegenstandes, an den wir uns mit unserer Liebe hangen. Denn das, was nicht geliebt wird, erregt nicht Streit, noch Traurigkeit, wenn es verloren geht, noch Neid, wenn es von einem Anderen besessen wird, noch Furcht, noch Haß, noch irgend welche Gemütsbewegungen. Alle diese

Affekte aber treffen den, der sich mit seiner Liebe an Dinge hängt, die verloren gehen können. Dahingegen aber erfüllt die Liebe zu einem Gegenstande, der ewig und unendlich ist, die Seele allein mit Freude, und ist alles Schmerzes ledig; was gar ersehnlich ist und mit allen Kräften zu erstreben."

5. Eine wesentliche Ergänzung und Fortbildung erhielt diese moralphilosophische Anschauung durch Shaftesbury (1671—1713). Er giebt der Selbsterhaltungsmoral eine breitere anthropologische Grundlage, indem er den starren individualistischen Egoismus des Hobbes und Spinoza aufgiebt, und damit die Tugend auf Triebe und Gefühle stellt, während sie bei jenen lediglich auf verstandesmäßiger Rechnung zu beruhen scheint. Man kann die Grundgedanken, für die übrigens manche Anknüpfung bei anderen gleichzeitigen englischen Moralisten sich findet, besonders bei Cumberland, dem bedeutendsten unter den Gegnern des Hobbes, etwa in folgender Weise darstellen. Ich folge dabei wesentlich den Ausführungen der Untersuchung über Tugend und Verdienst im zweiten Band der Charakteristiken.

Man kann den Satz gelten lassen, daß jedes Wesen sich selbst zu erhalten strebt, muß aber dann hinzufügen: was wir Individuum nennen, ist nicht ein in sich abgeschlossenes Wesen mit einem auf sich eingeschränkten Selbsterhaltungstrieb; erst die Gattung ist ein in vollem Sinn selbständiges Wesen, zu ihr verhält sich das Individuum, wie ein Glied zum Leibe. So liegt die Sache rein biologisch betrachtet: das Individuum hat durch die Gattung Wesen und Dasein; es dient, indem es sich fortpflanzt, der Selbsterhaltung der Gattung als Organ, und zwar nicht als ein selbständiges Organ, denn das isolirte Individuum vermag sich nicht fortzupflanzen.

Diese überaus wichtige Thatsache, die Hobbes und Spinoza gleichsam grundsätzlich übersehen haben, erscheint nun auch in dem Seelenleben der Individuen. Ihr Selbsterhaltungstrieb richtet sich gar nicht ausschließlich auf die Erhaltung ihres isolirten Eigenlebens, sondern ebenso unmittelbar auf die Erhaltung des Wesens, dessen Glied sie sind, der Gattung. Shaftesbury drückt diese Thatsache so aus: wir können in dem Triebleben der Menschen zwei Arten von Willensantrieben unterscheiden: individualistische und sociale; er

nennt jene private, selfish affections, diese natural, kindly, social affections; von seinem Nachfolger Hutcheson werden die letzteren mit bezeichnenderem Namen auch als sympathetic affections bezeichnet. Das Ziel, zu welchem die selbstischen Affekte den Menschen antreiben, ist seine eigene, individuelle Wohlfahrt (private good), das Ziel, zu dem die socialen Affekte antreiben, ist die gemeine Wohlfahrt, die Selbsterhaltung des Systems, dessen Teil der Einzelne ist (public good). Beide Arten von Antrieben sind gleich ursprünglich, gleich tief in der Natur begründet, es ist keineswegs möglich, die socialen Willensantriebe auf den individualistischen Selbsterhaltungstrieb zurückzuführen, etwa durch den Umweg der richtigen Rechnung. Schon im tierischen Leben erscheint der Trieb, der in der Fortpflanzung und Fürsorge für die Brut der Erhaltung der Gattung dient, neben dem individualistischen Selbsterhaltungstrieb als gleich stark und ursprünglich, indem er sein Ziel regelmäßig auf Kosten der individuellen Selbsterhaltung durchsetzt.

Im Menschen als vernunftbegabten Wesen kommt zu diesen beiden primitiven Arten von Willensantrieben noch eine dritte, Shaftesbury nennt sie reflex, rational affections; es sind die Gefühle, welche durch die Reflexion auf menschliche Handlungen bewirkt werden. In derselben Weise, wie die Anschauung von Kunstwerken Gefühle des Gefallens und des Mißfallens hervorbringt, ruft die Anschauung menschlicher Handlungen und Eigenschaften im Zuschauer die Gefühle der Billigung und Mißbilligung hervor und er bezeichnet sie darnach als gut oder böse, wie jene als schön oder häßlich. Man kann einen moralischen Sinn als Quelle dieser Urteile ansehen, wie einen ästhetischen Sinn als Quelle jener. Diese qualificirende Beurteilung richtet sich zunächst auf das Handeln Anderer, sie wendet sich dann aber auch gegen das eigene Handeln und heißt dann Gewissen. — Auch diese Gefühle wirken als Antriebe auf den Willen und zwar in dem Sinne der gemeinen Wohlfahrt mit Einschluß der eigenen Wohlfahrt; es mißfallen diejenigen Handlungen, welche Störungen im Leben Anderer und im Leben des Handelnden selbst hervorzurufen tendiren.

Das ist das Ergebnis der psychologischen Analysis oder wie Shaftesbury einmal sagt, der Anatomie der Seele. Es ist die Grundlage der Ethik, wie Anatomie und Physiologie des Leibes Grundlage der Diätetik sind.

Worin besteht nun die Gesundheit oder die Vollkommenheit des Seelenlebens? In demselben, worin die Gesundheit des leiblichen Lebens besteht: besteht diese in dem harmonischen Zusammenwirken aller Organe, so besteht jene in dem harmonischen Zusammenwirken der wohltemperirten Triebe, in der geordneten Ökonomie der selbstischen und socialen Affekte, wie es einmal ausgedrückt wird. Es giebt keine an sich schlechten Triebe, wie sollten sie auch in die gottgeschaffene Natur hineingekommen sein? Auch die selbstischen Triebe sind an sich gut, sie sind für die Erhaltung der lebenden Wesen unentbehrlich; schlecht werden sie nur durch einseitige, übermäßige Entwickelung. Der Erwerbstrieb ist an sich gut und notwendig; erst wenn er als Habsucht allein herrschend wird und die übrigen Triebe darunter verkümmern, dann wird er schlecht. Die Barmherzigkeit ist an sich gut; wenn sie aber, was freilich nicht eben oft sich zutragen mag, so sehr den ganzen Menschen beherrschte, daß er nie an seine eigenen Aufgaben denken könnte vor lauter Mitleid und Teilnahme an der Not Anderer, dann würde sie sein Leben stören und bald ihn auch unfähig machen, Anderen hülfreich zu sein. Also Gesundheit oder natürliche Vollkommenheit hat eine Seele, in welcher die selbstischen Triebe eine angemessene Stärke haben, um zur Ausübung aller zur Selbsterhaltung notwendigen Funktionen anzuhalten, und in welcher auch die socialen Triebe zu kräftigen Charaktereigenschaften ausgebildet sind, welche die gebührende Rücksicht auf das Gemeinwohl überall durchsetzen.

Zur moralischen Vortrefflichkeit im eigentlichen Sinn (virtue) gehört dann noch die Entwickelung des moralischen Sinnes zu einem kräftigen regulativen Princip. Wenn das Gewissen (sense of right and wrong) das Handeln gegen die Schwankungen der Neigungen welche auch bei der guten Natur vorkommen, sichert, dann nennen wir einen Mann eigentlich moralisch gut oder tugendhaft. Wir werden also auch denjenigen, der mit einem schwierigen Temperament etwa mit heftigen selbstischen Trieben ausgestattet ist, tugendhaft nennen, wenn er durch Grundsätze sein Naturell beherrscht, und zwar um so mehr, je stärker der Widerstand ist.

Die Verwandtschaft und andererseits der Gegensatz dieser Gedanken gegen Hobbes liegt am Tage. Es ist dieselbe Grundanschauung

gut ist, was im Sinne der Selbsterhaltung wirksam ist; aber es ist die Selbsterhaltung nicht des isolirten Individuums, sondern der Gattung oder der Gesellschaft (species or society) und in ihr des Individuums, worauf der Wille thatsächlich gerichtet ist und an welcher der objektive Wert gemessen wird. Mit Vorliebe hebt Shaftesbury seinen Gegensatz gegen Hobbes hervor; es ist ein Gegensatz nicht blos der Principien, sondern zugleich des persönlichen Empfindens und Urteilens. Shaftesbury ist Optimist, Hobbes ist Pessimist in der Beurteilung der Menschen. Dieser wendet den feindseligen, jener den liebenswürdigen und freundlichen Seiten der menschlichen Natur am liebsten den Blick zu. Er hebt gern hervor, daß es für den Menschen, nach jedermanns eigener Empfindung, kein größeres und reineres Glück giebt, als zu dem Glück Anderer beizutragen. Also machen die socialen Tugenden unmittelbar auch ihren Inhaber glücklich. Und ebenso gewiß macht der Mangel derselben unglücklich: es könnte für niemanden ein größeres Unglück geben, als völlig isolirt, ohne Freunde, ohne Teilnahme, die er gewährte und empfinge, zu leben. Also sind alle Gefühle und Eigenschaften, die zu solchem Zustand zu führen tendiren, Zorn, Haß, Neid, Kälte, Selbstsucht ꝛc., geeignet, ihren Besitzer unglücklich zu machen. „Und also", so schließt die Untersuchung über die Tugend, „ist Tugend das Gut und Laster das Übel für jedermann."

In Shaftesbury tritt uns schon jener liebenswürdige Optimismus entgegen, der einen so hervorstechenden Charakterzug des 18. Jahrhunderts ausmacht: Gott ist gut, die Welt ist gut, die Verfassung von England ist gut, die Menschen sind gut; ihre Natur ist nicht so heillos eingerichtet, daß ihr zu ihrem Glück so notwendige Seiten erst auf dem Wege der Überlegung und Rechnung, wie Hobbes will, künstlich eingefügt werden müßten. Es handelt sich nur darum, der eigentlichen Natur gegen mancherlei Hindernisse und Verdunkelungen zum Durchbruch zu helfen. — Es ist dieser glaubensselige Optimismus, gegen welchen Mandeville in der Fabel von den Bienen, einer kleinen Satire von großer Kraft, der nachher ein langer Commentar von geringer Kraft beigegeben worden ist, so schneidenden Widerspruch erhebt.

Die moderne Moralphilosophie hat in Shaftesbury einen ersten Höhepunkt erreicht; es fehlt der Betrachtung keines der wesentlichen

Momente. Es ist die Grundanschauung der antiken Ethik, erweitert und bereichert durch die christliche Empfindungs- und Anschauungsweise. Die socialen Tugenden und das Gewissen haben neben den individualistischen Tüchtigkeiten die ihnen gebührende Stellung gefunden. Mit Recht sagt v. Gizycki (Ethik Humes S. 17): „Shaftesburys System ist das Hauptsystem der englischen Moral überhaupt, indem alle späteren dasselbe im wesentlichen nur in einzelnen Punkten ergänzt und fortgebildet haben, ohne aber je wieder seine großartige Universalität zu erreichen".

D. Hume's (1711—1776) Untersuchung über die Principien der Moral (1751) ist ausgezeichnet nicht so sehr durch Originalität und Tiefe der Gedanken, als durch die klare, feine, überzeugende Darstellung jener eben dargelegten Grundanschauung der englischen Moralphilosophie an einer Anzahl einleuchtendster Beispiele. Die Fragestellung Hume's lautet: Warum werden gewisse Eigenschaften und Verhaltungsweisen des Menschen anerkannt und gelobt, andere gemißbilligt und getadelt? Er findet, indem er die wichtigsten durchgeht: gelobt werden diejenigen, die Anderen oder uns selbst nützlich oder unmittelbar angenehm sind; getadelt werden diejenigen, die sich entgegengesetzt verhalten.

Zeigt schon Hume's Behandlung der Moral eine Neigung, die biologische über der rein subjektiven Betrachtung zu vernachlässigen und demgemäß an die Stelle der Selbsterhaltung die Befriedigung, an die Stelle des objektiven einen subjektiven Maaßstab des Wertes zu setzen, so tritt diese Neigung in der Folge, unter dem Einfluß der einseitigen psychologischen Ansichten, noch stärker hervor, und erreicht bei J. Bentham (1747—1832) ihre schärfste Zuspitzung in den Formeln: Lust ist das einzige, was an und für sich wertvoll ist, alles Andere in dem Maaße, als es geeignet ist, Lust hervorzubringen; Lust unterscheidet sich nur durch Stärke, Dauer, Gewißheit, Nähe, Fruchtbarkeit, Reinheit und Anzahl derer, die an ihr Theil haben; das absolute Ziel und der absolute Maaßstab aller Wertbestimmung ist demnach: das größte Glück der größten Anzahl. Die Bedeutung Benthams liegt übrigens nicht auf dem Gebiete der theoretischen Moral, sondern der politischen und legislatorischen Reformbestrebungen, besonders beschäftigte ihn das Strafrecht. (An intro-

duction to the principles of morals and legislation, im I. Bd. der Werke, herausgeg. von J. Bowring, 1843.)

Zu Bentham steht James Mill (1775—1836) in enger Beziehung. In der Geschichte der Moralphilosophie verdient er wegen der scharfsinnigen Verwendung der Associationspsychologie zur Erklärung der moralischen Erscheinungen erwähnt zu werden (Analysis of the phenomena of human mind, 2. Bd. 1829). Ursprünglich ist der Wille jedes Wesens auf Erreichung von Lust und Befreiung von Schmerz gerichtet. Allmälig aber erreichen Dinge, die ursprünglich nur als Mittel gewollt werden, durch Association unmittelbaren Gefühlswert. Das klassische Beispiel bietet der Geiz: ursprünglich wird Geld als Mittel geschätzt; aber für den Geizigen ist es zum Selbstzweck geworden, die Vorstellungen möglicher Lust, welche dadurch zu erwerben, haben bei ihm sich so an dem Gelde befestigt, daß er auf alle Lust verzichtet, um sich nicht von dem Gelde trennen zu müssen. Auf ähnliche Weise erhalten auch gewisse Arten zu handeln absoluten Wert. Lob und Bewunderung erregt Lustgefühl; allmälig entsteht eine associativ bedingte Neigung für die Verhaltungsweisen selbst, welche gelobt werden, das Verlangen nach Lobpreisung geht über in das Verlangen nach Preiswürdigkeit; und schließlich wird von dem, was für preiswürdig angesehen wird, nicht abgewichen, wenn auch gar kein Preis in Aussicht steht, ja selbst wenn es mit Schimpf und Schaden bedroht wird: so läßt eine Jungfrau eher das Leben, als die Ehre. Auch die Aufopferung für Andere, seien es Einzelne oder Gesammtheiten, kann so erklärt werden; zu der Vermittelung durch das Ehrgefühl kommt hier noch die ebenfalls auf Associationsvorgänge zurückgeführte sympathische Gefühlserregung.

Diese Untersuchungen entbehren nicht eines Wahrheitsmoments; doch teilen sie mit der ganzen psychologischen Anschauung, aus der sie hervorgegangen sind, den Mangel, daß sie einerseits das Individuum als absolut selbständiges Wesen und darum sein Verhältnis zur Gattung als ein zufälliges und sekundäres ansehen, andererseits von der Lust statt von dem Trieb oder Willen ausgehen, der früher ist als die Lust und nicht erst durch sie erregt wird. Doch darauf wird später zurückzukommen sein.

Eine kurze zusammenfassende Darstellung der principiellen Ge-

sie in England bezeichnet zu werden pflegt. Sie ist der fortlaufende Widerspruch gegen jene. Ich will auf dieselbe und die mannigfachen Formen, in denen sie erscheint, nicht eingehen; allgemein charakterisirt ist sie dadurch, daß sie die Ableitbarkeit des Unterschiedes von gut und böse aus Wirkungen der Handlungen leugnet, und dagegen behauptet, daß gut und böse irgendwie als absolute Qualitäten von Handlungen oder Willensbestimmtheiten anzusehen seien, die durch irgend ein Vermögen unmittelbar percipirt wurden: gerecht handeln ist gut an und für sich, und lügen ist böse an und für sich, ohne alle Rücksicht auf irgend welche Wirkungen in der Welt. Cudworth und Clarke vertreten diese Ansicht gegen Hobbes, Whewell gegen Mill. Ich werde auf Recht und Unrecht dieser Ansicht demnächst zurückkommen.

7. In Deutschland ist die neue Philosophie durch Leibniz (1646—1716) eingeführt und hoffähig gemacht worden. Chr. Wolff (1679—1754) hat sie auch katheder fähig gemacht. Durch das Wolffsche System, das im Verlauf des 18. Jahrhunderts eine universelle Herrschaft in der deutschen Wissenschaft und Bildung erlangte, ist die scholastische Philosophie, welche in der Gestalt, in die sie durch Melanchthon gebracht worden, seit den Tagen des Humanismus und der Reformation die deutschen Universitäten beherrscht hatte, verdrängt und abgelöst worden. Der Gegensatz gegen die scholastisch-theologische Behandlung der Dinge ist für Wolffs ganze Philosophie charakteristisch; er wird schon durch die gegen die ganze Vergangenheit trotzige Bezeichnung seiner ersten Bearbeitungen der philosophischen Disciplinen als „Vernünftige Gedanken" angedeutet. Auch in der Moral, deren erste systematische Bearbeitung unter dem Titel „Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit" 1720 erschien, tritt derselbe alsbald zu Tage. Gleich am Anfang wird der Grundbegriff der modernen Moralphilosophie, der Begriff der Selbsterhaltung, in einer etwas modificirten Gestalt als Selbstvervollkommnung eingeführt und darnach definirt: gut ist, „was unseren sowohl innerlichen als äußerlichen Zustand vollkommen machet", böse das Gegenteil. Und mit entschiedener Ablehnung eines theologischen Unterbaus der Moral wird hinzugefügt: „weil die freien Handlungen der Menschen durch ihren

Erfolg gut und böse werden, was aber aus ihnen erfolgt, notwendig herauskommen muß und nicht ausbleiben kann, so sind sie an und für sich selbst gut oder böse und werden nicht erst durch Gottes Willen dazu gemacht". In § 12 wird dann als die allgemeinste Pflichtformel ausgesprochen: „Thue was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener machet, unterlaß, was ihn unvollkommener machet"; und in § 21 folgt die sehr anstößige Äußerung, daß ein Atheist, wenn er nur nicht unverständig ist und die Beschaffenheit der freien Handlungen recht einsiehet, sehr wohl ein tugendhafter Mann sein könne. — In mehr als tausend Paragraphen wird sodann ein System von Pflichten aus der obigen Formel entwickelt.

5. Die Herrschaft der Wolffschen Philosophie dauerte bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts. Sie wurde abgelöst durch die Philosophie J. Kants (1724—1804). Die Moralphilosophie ist von ihm in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) und der Kritik der praktischen Vernunft (1788) dargestellt worden, der dann am Anfang der Jahre der Senilität das System der Metaphysik der Sitten folgte (1797).

Kants Ort in der Geschichte der Moral kann man durch Zusammenstellung mit den englischen Intuitionisten bestimmen: seine Ethik ist eine Reaktion gegen den Eudämonismus, in welchem Wolff und Hume, sonst für Kant Vertreter entgegengesetzter Arten zu philosophieren, zusammentrafen. Kant selbst war früher mit den Engländern Eudämonist gewesen; er spricht noch 1765 gelegentlich von Shaftesbury Hutcheson und Hume als denen, die in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit noch am weitesten gelangt seien und deren Versuchen er in seinen Vorlesungen die nötige Präcision und Erganzung geben werde; und ausdrücklich verspricht er die Moral auf Anthropologie zu begründen. Ebenso nun, wie seine kriticistische Erkenntnistheorie aus einer Reaktion gegen seinen eigenen Empirismus, der ihn fast auf Humes Standpunkt geführt hatte, entsprungen ist, so ist auch die kriticistische Moral eine Reaktion gegen seinen eigenen, empiristischen Eudämonismus. Die vollständige Gleichartigkeit der Behandlung der moralphilosophischen mit den erkenntnistheoretischen Problemen, welche übrigens für Kants ethische Schriften so verhängnisvoll geworden ist, läßt hierüber keinen Zweifel.

Die Grundgedanken haben etwa folgende Gestalt. An der Spitze steht Richtung gebend der Grundsatz, dadurch aller Eudämonismus oder Utilitarismus abgelehnt wird: der moralische Wert von Handlungen ist schlechterdings unabhängig von ihren Wirkungen, er wird ausschließlich bestimmt durch das Motiv oder die Gesinnung. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille." „Der gute Wille aber ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines Zweckes, sondern allein durch das Wollen, das ist an sich gut." Mit diesen Sätzen beginnt jene erste moralphilosophische Schrift Kants.

Welcher Wille ist denn gut? Kant antwortet: ein Wille ist gut, sofern er nicht durch einen materialen Zweck, sondern lediglich durch die Achtung vor dem Gebote der Pflicht bestimmt wird: „es kann nichts Anderes, als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen".

Und was ist Pflicht? was gebietet das Sittengesetz? — Es gebietet, in allgemeinster Formel, so zu handeln, daß die Maxime der Handlung zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauge. Das heißt, wenn das Gebiet des menschlichen Handelns oder der Freiheit auf ähnliche Weise, wie das Gebiet der Natur oder der Kausalität durch allgemeine Gesetze seiner Wirklichkeit nach bestimmt würde, dann müßte jene Maxime als eines dieser Gesetze sich darstellen lassen. Ein Beispiel macht die Sache deutlich. Jemand ist in Geldverlegenheit. Er weiß, daß er ein Darlehen nicht wird zurückbezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er es nicht auf eine bestimmte Zeit verspricht. Darf er in solcher Lage ein solches Versprechen geben? Er kann es gleich wissen; er braucht nur zu fragen: erstens, wie würde die Maxime solcher Handlung in allgemeiner Formel lauten? Etwa so: wenn jemand in Not ist und kann sich nicht anders als durch ein wissentlich falsches Versprechen heraushelfen, so mag er es thun. Zweitens: eignet sich diese Maxime zu einem Naturgesetz für das Gebiet menschlicher Handlungen? Da

wird er sogleich sehen, „daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not ist, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen selbst unmöglich machen, indem Niemand glauben würde das, was ihm versprochen sei (so statt: daß ihm was versprochen sei), sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde." Also Lüge kann nur als Ausnahme, nicht aber als Regel oder Naturgesetz vorkommen: wäre es ein Naturgesetz, daß jedermann, wenn es sein Vorteil riete, jedesmal die Unwahrheit sagte, dann würde niemand irgendwem glauben und so mit dem Glauben an die Rede auch die Lüge aufhören. So mit dem Diebstahl: wäre es ein Naturgesetz, daß jeder nähme, was ihm gefiele, so gäbe es kein Eigentum, der Diebstahl höbe, allgemein durchgeführt, mit dem Eigentum sich selber auf. Er kann nur als Ausnahme vorkommen.

An der Hand dieser Möglichkeit der Verallgemeinerung als Probierstein sucht dann Kant die einzelnen Pflichten zu bestimmen. Es ist oft bemerkt, daß er bald ein äußerst gewaltthätiges Verfahren anwendet, um sein Princip durchzuführen. Auch das Princip selbst wird etwas dehnbarer gemacht durch die zweite Formel, in die er es faßt: handle so, daß du als vernünftiges Wesen *wollen* kannst, daß deine Maxime allgemeines Naturgesetz werde. So gelingt es denn schließlich, den ganzen Bestand üblicher Moralgebote, mitsammt dem Streben nach eigener Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit unter jene Formel zu bringen. — Daß dabei gar nichts als ein äußerst unfruchtbares Schematisiren herauskommt, darüber sind so gut wie alle Beurteiler der Kantschen Moralphilosophie einig.

Übrigens ist die Aufgabe der Ethik nach Kant überhaupt keine bedeutende. Sie hat nicht, wie die griechische, erst zu finden, was man erstreben und thun solle, sie hat nicht Vorschriften oder Gebote oder gar Ratschläge zu geben: denn jeder Einzelne weiß in jedem Fall, ohne alles wissenschaftliche Verfahren, zwar nicht, was vorteilhaft, wohl aber, was Pflicht ist zu thun. Sie hat auch nicht die Gebote, die also jedem durch das Gewissen vorgehalten werden, zu begründen: einen eigentlichen Grund dafür, daß man so und so handeln soll,

giebt es überhaupt nicht; die Gebote sind kategorisch, nicht hypothetisch, hätten sie einen Grund, so gälten sie bedingungsweise. Was die Ethik thun kann, das ist im Grunde nichts Anderes, als die vorhandenen Moralgebote inventarisiren, rubriciren und auf eine allgemeinste Formel zurückzuführen. Als von einem Recensenten Kant vorgeworfen wurde, daß er nicht ein neues Princip, sondern nur eine neue Formel aufgestellt habe, fand Kant darin gar nicht einen Tadel: wer wollte, sagt er in der Vorrede zur Kritik der prakt. Vernunft, einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, gleich als ob vor ihm die Welt nicht gewußt habe, was Pflicht sei? Wer aber wisse, was dem Mathematiker eine Formel bedeute, werde den Wert auch seiner Moralformel nicht gering schätzen. Nur hätte Kant seine Formel lieber denen der Juristen vergleichen sollen, denn das, was nach seiner dortigen Äußerung dem Mathematiker seine Formel leistet, nämlich daß sie genau bestimme, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu lösen, das leistet jene Moralformel durchaus nicht.

Wie ist Kant auf diese formalistische Betrachtungsweise gekommen? Vielleicht ist es möglich zu zeigen, was, abgesehen von jener allgemeinen Umkehr zu einem aprioristischen Rationalismus, im besonderen wirksam war, ihm die eudämonistisch-teleologische Betrachtungsweise nicht blos unbefriedigend, sondern geradezu verhaßt und der Immoralität verdächtig zu machen. Ich glaube, es sind vor allem zwei Stücke. Das erste ist die Entartung der eudämonistischen Moral in eine empfindsam-süßliche Anpreisung der Tugend, das andere der Einfluß Rousseaus.

In einer der zahlreichen moralischen Zeitschriften des vorigen Jahrhunderts, die unter dem Titel: 'Ergetzungen der vernünftigen Seele aus der Sittenlehre und der Gelehrsamkeit überhaupt' seit 1745 von J. H. G. Justi in Leipzig (Breitkopf & Härtel) herausgegeben wurde, stieß ich einmal zufällig (im fünften Band, der dem Großkanzler Cocceji dedicirt ist) auf einen Aufsatz mit der Überschrift: „Beweis, daß die Tugenden angenehm und reizend sind". Es heißt darin: „Ein gerechtes Vergnügen über sich selbst ist die höchste Glückseligkeit, die ein denkendes Wesen erlangen kann." — — „Wer kein Unmensch ist, wird bei sich selbst empfinden, wie reizend eine tugendhafte That sei, die aus Menschenliebe entspringet; ich wenigstens

habe eine so bewegliche Seele, daß ich nicht einmal Kräfte genug besitze, diese Rührung zu verhindern, wenn ich gleich den Vorsatz gefaßt habe, derselben keinen Raum zu geben. Wenn ich Bücher lese, die eine aus Menschenliebe entspringende tugendhafte That lebhaftig schildern, so hat sich meine Seele öfters von dergleichen Bewegung wider Willen hinreißen lassen." Es werden dann Beispiele aus Marianne von Marivaux angeführt und dann fortgefahren: „Wenn es der enge Raum unserer Blätter gestattete, die Tugenden einzeln zu betrachten, so würden wir finden, wie reizend und angenehm jede besonders ist. Wie reizend ist nicht die Leutseligkeit! Nichts ist angenehmer als die Demut" u. s. w. Ebenso wird gezeigt, daß die Laster lächerlich, unangenehm, beschwerlich und abscheulich sind. Zum Schluß fordert der Verfasser die Geistlichen auf, von den Kanzeln in dieser Weise zur Tugend anzureizen und verspricht sich davon große Wirkung.

Es sind die Gedanken der englischen Moralphilosophie, durch das Gehirn eines moralisirenden Litteraten gegangen und in dem geschmacklosen Deutsch des vorigen Jahrhunderts vorgetragen. Übrigens nähert sich schon Hutcheson in seinem ausführlichen Lehrbuch, das als System der Moralphilosophie 1756 in deutscher Übersetzung erschien, dieser Sprechweise manchmal in sehr bedenklicher Weise; auch er weiß viel von dem Vergnügen zu rühmen, das es gewähre, tugendhaft zu sein.

Nehmen wir an, Kant habe den Hutcheson in dieser Übersetzung gelesen und dazu etwa den einen und andern Aufsatz im Styl jener „Ergetzungen der vernünftigen Seele", so wird uns, meine ich, die entschiedene Wegwerfung der eudämonistischen Moral, die schneidende Abfertigung derer, die als Volontairs der Pflicht dienen wollen, die kräftige Hervorhebung des Gegensatzes des Sittengesetzes gegen die Neigungen unmittelbar verständlich. Eine Stelle, wie die berühmte Apostrophe an die Pflicht: „Pflicht, du erhabener großer Name, der du nichts beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt?" eine solche Stelle klingt wie das direkte Gegenstück zu jener sentimentalen Lobpreisung

der Reize der Tugend, die Kant geradezu als eine widrige Prostitution empfinden mußte. — Und hierin liegt sicherlich ein nicht gering anzuschlagendes Verdienst Kants: er hat der Moralpredigt die kräftige und wirksame Stimme des Pflichtgebotes zurückgegeben, die sie über der ihr wenig anstehenden Stimme der Lockung und Anreizung fast verloren zu haben schien, ein Verdienst allerdings nicht um die Wissenschaft der Moral, wohl aber um die Erziehung seines Volkes.

Der zweite Anstoß war positiver Natur, er kam von Rousseau. Es ist bekannt, in wie hoher Verehrung Rousseau bei Kant stand. Was war es, das ihn zu jenem hinzog? Er selbst spricht es einmal in einer tagebuchartigen Bemerkung aus: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung (Beschäftigung?) allen übrigen (nämlich) wissenschaftlich-litterarischen Arbeiten) einen Wert geben könnte: die Rechte der Menschheit herzustellen". Also von der Überschätzung der Bildung, der Gelehrsamkeit, der Wissenschaft, kurz der Kultur hat ihn Rousseau zurückgebracht; er hat ihm gezeigt, daß der Wert eines Menschen nicht liegt in dem, was er weiß und leistet, was er ist und gilt, sondern in dem guten Willen; er hat ihn auch überzeugt, daß dieser gute Wille nicht eben bei den Gebildetsten und Vornehmsten am meisten anzutreffen sei, daß starke und einfältige Pflichttreue im engsten Kreise sich ebenso oft, vielleicht öfter finde. Es ist in Rousseaus Styl, wenn Kant von „der für uns verehrungswürdigen Masse" spricht. Dadurch allein gewinnt seine wissenschaftliche Thätigkeit, die er früher als das absolut Wertvolle angesehen hatte, nunmehr in seinen eigenen Augen Wert, daß sie helfen kann: die Rechte der Menschheit herzustellen, die Rechte jener Masse, die von dem gewöhnlichen Urteil wegen ihres Mangels an Bildung als Pöbel verachtet wird.

Und hiermit hängt nun wieder die Bekämpfung der eudämoniſtiſchen Moral zuſammen: ſie iſt es, die zu jener verkehrten Schätzung Anleitung giebt, wenn ſie etwa, wie bei Wolff, die eigene Vervollkommnung als das abſolute Ziel hinſtellt, durch Annäherung an welches der Wille allein Wert erhalte. Alſo ſo viel Vollkommenheit jemand erreicht hat, ſo viel Bildung und Einfluß und Geſchmack er beſitzt, ſoviel iſt er wert. Dies Urteil, das übrigens nicht dem 18. Jahrhundert eigentümlich iſt, ſondern vermutlich in unſeren Tagen allgemeiner gilt, als zu irgend einer früheren Zeit, — wann hätte Bildung mehr gegolten, als gegenwärtig? — Dies Urteil, das Kant einmal der Wolffſchen Moral nachgeſprochen hatte, das entfremdete ihn jetzt dem Eudämonismus überhaupt, das bringt ihn zum Gegenteil: es iſt nichts in der Welt gut, als allein der gute Wille.

Auch dies hervorgehoben zu haben iſt ein großes Verdienſt Kants, freilich wieder nicht ſo ſehr ein Verdienſt um die Moralphiloſophie, als um die Erziehung ſeines Volkes. Es iſt die Erneuerung der großen Wahrheit des Chriſtentums, daß vor Gott nicht wenig oder viel gilt, ſondern die Treue: eine Wahrheit, die denn anzueignen die Aufgabe eines jeden neuen Tages für jeden Menſchen bleibt.

9. Wenn man auf die Entwicklung der Moralphiloſophie in Deutſchland ſeit Kant blickt, ſo kann man kaum umhin zu ſagen, Kants Reaktion im Sinne des Intuitionismus ſtellt ſich als eine große Störung dar, deren Folgen noch nicht überwunden ſind: es hat ſeitdem in Deutſchland ein fortwährendes Experimentiren mit neuen Principien ſtattgefunden, meiſt mit völliger Vernachläſſigung des Erwerbs der geſchichtlichen Entwickelung. Jeder war darum bekümmert, baldmöglichſt einen neuen „Standpunkt“ zu gewinnen, denn einen ſolchen zu haben ſchien das eigentliche Zeichen eines Philoſophen; um die Erforſchung des Beſonderen, um den Anbau des fruchtbaren Bathos der Erfahrung, wie Kant einmal ſagt, machte man ſich wenig Sorge.

In unmittelbarer hiſtoriſcher Abfolge iſt die ſpekulative Philoſophie aus der Kantſchen erwachſen, freilich entfernte ſie ſich von ihrem Urſprung ſo weit, daß ſie als ſein vollſtändiges Widerſpiel erſcheinen kann: der Wiſſenſchaftshochmut, den niederzuſchlagen Kant

für ein wesentliches Stück seiner Aufgabe angesehen hatte, ist niemals höher aufgeschossen als in den Systemen Schellings und Hegels.

In der Ethik verläßt die spekulative Philosophie die ganze bisherige Betrachtungsweise. Als Wissenschaft von der richtigen Lebensführung war die Ethik entstanden, und so hatte sie bis dahin stets als ihre Aufgabe angesehen eine Antwort zu finden auf die Frage: was soll ich thun? An die Stelle einer solchen praktischen Disciplin setzt die spekulative Philosophie die reflektirende Betrachtung und begriffliche Konstruktion des wirklichen Inhalts des geistigen Gesammtlebens der Menschheit. Die Ethik wird zur Geisteswissenschaft oder Geschichtsphilosophie; sie erscheint als ein Seitenstück zur Naturphilosophie. Wie diese, der von Kant gegebenen Anregung folgend, daß die Naturordnung in unserem Intellekt gegründet sei und von diesem in die Außenwelt, oder also die Welt der Sensationen hineingetragen werde, die Gestaltung der Natur oder des Gebietes der Kausalität a priori konstruirt, so entwirft jene die Gestaltung des geistig-geschichtlichen Lebens oder des Reiches der Freiheit, mit demselben Werkzeug der a priori Konstruktion operirend. Das interessanteste Werk von dieser Art dürfte doch Schleiermachers Ethik sein; sie mag uns diese Behandlungsweise der Dinge repräsentiren. (Entwurf eines Systems der Sittenlehre, aus dem Nachlaß herausgeg. von A. Schweizer, 1835).

In einer Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz (Philos. Schriften Bd. II, 397 ff.) entwickelt Schleiermacher den Gedanken, daß es eine unzulängliche Vorstellung sei, welche die Sittengesetze blos als Vorschriften für das Seinsollende ansehe, die Sittenlehre wäre dann eine Wissenschaft von dem Nichtseienden; sondern ebenso, wie das Naturgesetz Ausdruck des Verhaltens eines Wirklichen sei, ebenso drücke das Sittengesetz ein wirkliches Verhalten eines Wirklichen aus. — Dies wirkliche Verhalten eines Wirklichen ist die Wirkung der Vernunft auf die Natur. Natur und Vernunft, so entwickelt die Sittenlehre, dingliches und geistiges Sein bilden den größten Gegensatz innerhalb des Wirklichen überhaupt: jenes ist Gegenstand aller naturwissenschaftlichen, dieses Gegenstand aller geisteswissenschaftlichen Erkenntnis. Alle Erkenntnis ist ihrer Form nach eine doppelte: spekulative oder beschauliche, und empirische oder be-

achtliche. So gewinnt Schleiermacher das viergliedrige Schema: beschauliche Naturerkenntnis oder Naturlehre (Physik) und beachtliche Naturkunde oder Naturgeschichte; beschauliche Erkenntnis des Vernunftwirkens oder Sittenlehre (Ethik) und beachtliche Kenntnis des Vernunftwirkens oder Geschichtskunde. Die Ethik verhält sich also hiernach zur Geschichte, wie die spekulative Physik zur Naturkunde oder Kosmographie: sie giebt in allgemeinen Formeln das Handeln der Vernunft auf die Natur überhaupt, das in der Geschichtskunde in den individuellen Aktionen erscheint (§§ 58 ff.).

Das Wirken der Vernunft auf die Natur kann als ein doppeltes betrachtet werden: als *organisiren* und als *symbolisiren*. Die Vernunft macht, indem sie auf die Dinge wirkt, dieselben zu Werkzeugen neuer Wirkungen. Ebenso aber macht sie durch jede Wirkung, sofern dieselbe einem Dinge Gestalt giebt, dieses zu ihrem Symbol, worin sie sich darstellt und woraus sie erkannt wird (§ 124 ff.). — Hierzu kommt ein anderer Gegensatz: die Vernunft ist und handelt in den Einzelnen als die *eine und selbige* und andererseits als eine *eigentümliche oder individuell-verschiedene*. Dieser Gegensatz tritt mit dem obigen zusammen und so haben wir wieder das beliebte viergliedrige Schema: das Handeln der Vernunft stellt sich dar als gleichartiges und als eigentümliches, identisches und differentes Organisiren und ebenso Symbolisiren (§ 133). Doch sind dies nicht einander ausschließende Gegensätze, sondern so viele Gesichtspunkte, von deren jedem aus jedes Sittliche sich betrachten läßt. Sofern nun ein gleichartiges Organisiren stattfindet, entstehen die Güter, die in gleicher Art Allen Werkzeug der Vernunftthätigkeit sein können: sie bilden das Gebiet des *Verkehrs*; auf ihm herrscht das *Recht* und der *Staat*. — Sofern die bildende Thätigkeit eigentümlich ist, entsteht durch sie das *Eigentum*, nicht das juristische, welches auch die vertauschbaren Waaren umfaßt, sondern das wirkliche Eigen, das nicht von dem, der es gebildet hat, getrennt werden kann, ohne von seinem Wert zu verlieren. Der engste Kreis des Eigentums in diesem Sinne ist der eigene Leib, der nächste umschließende das Heim, welches die zur Person gehörige dingliche Umgebung einschließt und um so wertvoller ist, je mehr es eigentümlich und unübertragbar ist. Sofern das Heim Anderen aufgeschlossen wird zur Teilnahme, entsteht die

Gastlichkeit, dem Verkehr auf dem Gebiet der identischen Organisirung entsprechend.

Die symbolisirende Thätigkeit, sofern sie unter dem Charakter der Identität geschieht, ist das Wissen, das sich darstellt in der Sprache. Die Form der Gemeinschaft, in der es erzeugt wird und besteht, ist die Akademie. Der Ort des Verkehrs die Schule. Die symbolisirende Thätigkeit, sofern sie unter dem Charakter der Eigentümlichkeit geschieht, ist das Gefühl. Es teilt sich ursprünglich mit in Gebärde und Ton. Die Mitteilung desselben mit der Richtung auf das Allgemeine geschieht im Kunstwerk. Wie die Sprache zum Wissen, so verhält sich die Kunst zur Religion; die Form der Gemeinschaft, in der die Religion, die Spiegelung des Universums im Gefühl, mitgeteilt wird, ist die Kirche. — In derselben Weise wird dann das ganze Gebiet des Sittlichen auch konstruirt als Tugendlehre und als Pflichtenlehre, während jene eben angedeutete Darstellung den Namen der Güterlehre hat. — Endlich wäre noch zu erwähnen, daß Schleiermacher das ganze Gebiet nochmals unter einem anderen Gesichtspunkt konstruirt hat in seinen Vorlesungen über die christliche Sitte (die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, herausg. von L. Jonas 1843); ein Werk, das die Gedanken vielfach in konkreterer und fruchtbarerer Gestalt enthält. —

Die erstaunliche Virtuosität, mit welcher Schleiermacher, einem weit vorausschauenden Schachvirtuosen nicht unähnlich, die von ihm selbst geschaffenen Begriffe so lange gegen einander sich bewegen läßt, bis von ihnen die ganze Wirklichkeit gleichsam umstellt und gefangen genommen ist, hat etwas Fascinirendes, wenn man mit gläubiger und geduldiger Aufmerksamkeit diesen Zügen folgt: es ist wirklich erstaunlich, zu sehen, wie die anscheinend einander fremdesten Dinge, dem Winke des Meisters gehorsam, sich willig in die überraschendsten Anordnungen und Beziehungen fügen, die der Zauberstab seiner Dialektik ihnen anweist. Hat man dem Spiel den Rücken gekehrt und die Augen wieder der Wirklichkeit zugewendet, dann hat man leicht den Eindruck, als sei die aufgewendete Gedankenarbeit in der That auch nicht eben viel fruchtbarer verwendet, als etwa im Schachspiel: ein Spiel des Verstandes, nicht eigentliche Arbeit, als welche letztere sich dadurch ausweist, daß sie wirkliche dauernde Herrschaft

des Gedankens über die Dinge begründet. Versucht man wirkliche Probleme des Lebens oder der Geschichte mit diesen Begriffen zu lösen, so lassen sie im Stich: sie sind unvermögend die Dinge zu bewegen, sie bewegen nur sich selbst innerhalb des Systems. Oder, so könnte man sagen, wie der Wind das Rohr am Seeufer niederbeugt, wenn er darüber fährt, dieses aber alsbald wieder sich aufrichtet und dasteht, als ob nichts geschehen sei: so geht es der dialektischen Ethik mit den geschichtlichen und moralischen Dingen; wenn der Wind der Rede darüber hingegangen ist, stehen sie wieder da, wie zuvor.

Lotze schließt seine Darstellung der Ästhetik Schleiermachers mit den Worten: „Wird sie als Muster einer scharfsinnigen Dialektik gerühmt, so hoffe ich vielmehr, daß in Deutschland allmälig die Vorliebe für diese Art von Leistungen verschwinden wird, welche ohne rechte Teilnahme für das Wesentliche der Sache zu logischen Übungen werden, und von eigensinnig gewählten Nebenstandspunkten anamorphotisch verzogene Bilder entwerfen" (Gesch. der Ästhetik, S. 166). Die Hoffnung war ja wohl schon in Erfüllung gegangen, ehe sie ausgesprochen wurde.

10. Die Moralphilosophie J. Fr. Herbarts (1776—1841), dargestellt im Umriß in der allgemeinen praktischen Philosophie (1808), bildet zu der spekulativen Behandlung des Gegenstandes einen vollständigen Gegensatz, insofern sie das Gebiet gegen die theoretischen Wissenschaften, gegen Metaphysik und Anthropologie durchaus isolirt. Darin freilich stimmt sie mit jener überein, daß auch sie die alte Form der Untersuchung ganz aufgiebt; sie behandelt die Ethik als ein Seitenstück zur Ästhetik. Herbart stellt sich auf den Standpunkt des reinen Beobachters; im Zuschauer erregen menschliche Handlungen und Willensbestimmungen Gefühle eines rein ästhetischen Gefallens und Mißfallens; dieselben sind ganz und gar unabhängig von seinem Interesse: er kann an derselben Handlung, die er vom Standpunkt seines Interesses aus verabscheut, als Zuschauer Wohlgefallen haben, er nennt sie insofern moralisch gut; und ebenso kann er umgekehrt böse nennen, was ihm als begehrendem Wesen zusagt und schmeichelt. — Die allgemeine Ästhetik ferner hat Herbart überzeugt, daß niemals einzelne Elemente als solche gefallen oder mißfallen, sondern immer Verhältnisse. So kommt er denn zu der Fragestellung, die das

Problem der Ethik ausmacht: welche Willensverhältnisse gefallen? Er findet fünf solcher Grundverhältnisse: es gefällt 1) die Übereinstimmung zwischen dem Willen und dem sittlichen Urteil derselben Person; 2) das Größere neben dem Kleineren: der stärkere Wille neben dem schwächeren; 3) die Übereinstimmung der Willen zweier Personen; 4) es mißfällt der Widerstreit zweier Willen; dagegen gefällt 5) die Vergeltung des Guten mit Gutem, des Übels mit Üblem. Herbart verziert dann diese gefälligen Verhältnisse mit dem Namen von Ideen: der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit, und begründet auf ihnen die Formen des Gesamtlebens: die Rechtsgesellschaft, das Lohnsystem, das Verwaltungssystem, das Kultursystem, die beseelte Gesellschaft.

Ich verzichte auf eine Kritik dieser Konstruktion der sittlichen Welt. Nach meinem Dafürhalten ist sie ebenso vergeblich im Ganzen, wie sie im Einzelnen gewaltthätig und mühselig ist. Die Unfähigkeit Herbarts zur Bildung eines einheitlichen Gedankensystems, die übrigens zum Teil auf der Abneigung gegen die spekulative Philosophie der Zeitgenossen und ihr gewaltthätiges Einheitsstreben beruht, tritt an keinem Punkt so stark und so unerträglich hervor, als in der Zertrümmerung der Ethik zu jenem Konglomerat von sogenannten Ideen.

11. Schopenhauer (1788—1860) hat seine Lebensanschauung in dem vierten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“ dargelegt; einen Ansatz zur Begründung der Moralphilosophie macht er in einem Aufsatz über das Fundament der Moral; derselbe wurde zusammen mit einer Abhandlung über die Freiheit des Willens unter dem Titel: die beiden Grundprobleme der Moralphilosophie 1841, veröffentlicht. Der erste Band der Parerga und Paralipomena enthält „Aphorismen zur Lebensweisheit“, die reich an feinen Beobachtungen sind, übrigens nicht auf dem Boden der Lebensanschauung des Systems stehen.

Im System erneuert Schopenhauer die altchristliche oder noch mehr die altbuddhistische Willensverneinung. Das Leben ist wesentlich Schuld und Leiden und nicht leben darum besser als leben. Selbstsucht, gesteigert bis zur Bosheit, ist der Charakter des natürlichen Willens. Durchbrochen erscheint dieses Verhalten im Mitleid. Sofern Mitleid Motiv des Handelns ist, erhält dasselbe moralischen

Wert. Der einzige Grund, der alle Welt bestimmt, eine Handlung moralisch gut zu nennen, ist der, daß sie in Mitleid mit fremdem Leid ihren einzigen Beweggrund hat; böse dagegen wird von aller Welt eine Handlung genannt, die Freude an fremdem Wehe zum Beweggrund hat, oder doch eigenes Wohl auf Kosten fremden Wohles zu erkaufen sucht. Das Zurücktreten der auf das eigene Wohl gerichteten Triebe prädisponirt daher für die Erwerbung moralischen Wertes. In den Heiligen des Christentums und des Buddhismus sind die selbstischen Triebe durchaus erloschen und damit ist ihr Herz ganz frei geworden für die Barmherzigkeit; für sich haben sie Schmerz, Täuschung, Angst, Sorge und Not überwunden, mit innigem Anteil blicken sie auf die Brüder, die noch den vergeblichen Kampf um die eitlen Güter dieser Welt kämpfen.

Ich will hier nicht in eine Beurteilung dieser höchst einseitigen Theorie eintreten, es wird sich später die Gelegenheit dazu ergeben*). Dagegen möchte ich hier eine Bemerkung über das persönliche Verhältnis Schopenhauers zu der Moral seines Systemes einfügen.

Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß Schopenhauers Leben in Widerspruch mit der Moral seines Systems stehe. Es ist ohne Zweifel so. Sein System empfiehlt Verzicht auf die Welt und ihre Güter und Verneinung des Willens zum Leben: sein Leben, wie es in der Gwinnerschen Biographie glaubhaft beschrieben ist, zeigt nichts

*) Den komplementären Gegensatz dazu bilden die Anschauungen, welche Fr. Nietzsche, der Schopenhauer seinen Lehrer nennt, in seinen letzten Schriften entwickelt. In der Genealogie der Moral (1887) stellt er das Christentum als die herrschend gewordene Sklavenmoral dar, die aus dem ingrimmigen Haß des Judentums gegen das Römertum, der schwachen, schlechten, unterworfenen, listigen, rachsüchtigen, giftigen, boshaften Race gegen die starke, furchtbare, tapfere, aufrichtige, hochsinnige, vornehme Race, entsprungen sei. Indem das Judentum das Christentum aus sich hervorgebracht und unter die Völker ausgesäet habe, habe es an ihnen die ausgesuchteste Rache für die von ihnen erlittene Verachtung und Unterdrückung geübt, indem es sie durch Umstimmung ihrer Wertschätzung gleichsam moralisch vergiftet habe, sodaß sie nun die Starken, Tapferen, Stolzen und Wahrhaftigen für die Bösen, die Schwachen, Wehleidigen, Demütigen, Zerknirschten, Unterwürfigen dagegen für die Guten halten müßten. Vielleicht darf man hoffen, daß der Verfasser, nachdem er seine ungestüme Liebe zur Paradoxie in diesen Ausführungen befriedigt hat, auch für die andere Seite der Sache wieder die Augen öffnet.

davon; er führt nicht das Leben eines aſketiſchen Heiligen, ſondern eines Epikuräers, der aus dem Behagen ein Studium macht: man ſehe die Liſte guter Dinge, die er als Motive ſeinem Willen vorhielt, als er, nach Aufgebung Berlins, nach einem definitiven Wohnort ſich umſah und zwiſchen Frankfurt und Mannheim ſchwankte (Gwinner S. 391). Sein Syſtem preiſt das Mitleid; ſeinem Leben ſcheint dieſe Empfindung ziemlich fremd geblieben zu ſein. Niemals hat jemand litterariſche Gegner erbarmungsloſer verfolgt, als Schopenhauer. Man mag ſagen: es war die Liebe zur Wahrheit, als deren Feinde er jene anſah. Es ſei ſo, dies Motiv wirkte mit, obwohl es ſeine Verdächtigungen der Perſonen nicht rechtfertigt. Aber man nehme ſein Verhalten gegen Mutter und Schweſter, als dieſe in Gefahr waren, ihr Vermögen einzubüßen, während er das ſeinige mit mehr Geſchick, als nach ſeiner Anſicht Genies zu haben pflegen, rettete: es war, das mindeſte zu ſagen, ſehr kühl. Vor der Teilnahme an fremdem Verluſt und Leid hat er ſein Leben lang mit eben ſoviel Sorgfalt als Erfolg ſich in Acht genommen.

Iſt alſo ſeine Lebensphiloſophie nicht eine einzige große Lüge?

Wer ſo urteilen wollte, wäre doch im Irrtum. Es iſt wahr, Schopenhauer lebt nicht das Leben, das er als das beſte preiſt; aber den Wert dieſes Lebens fühlt er ſehr ſtark und aufrichtig.

Schopenhauer iſt eine jener durchſichtig konſtruirten Naturen, die als Typus das Weſen des Menſchen nach einer gewiſſen Seite deutlich darſtellen. Die Doppelheit der Menſchennatur, in der Wille und Intellekt die Gegenpole bilden, tritt bei ihm in einer deutlichen, ja erſchreckenden Zwieſpältigkeit hervor. Sofern er Wille iſt, lebt er ein unglückliches Leben. Vom Vater hat er ein ſchweres Temperament ererbt, überall ſieht er die Dinge von der Kehrſeite, auch an kleinen Anſtößen hat er ſchwer zu tragen. Er iſt voll heftiger Begierden, ungeſtüm, zornmütig, ehrgeizig, ſinnlich, aber dazu voll Verzagtheit: beſtändig wird er geplagt von allerlei unbeſtimmter Angſt vor Widerwärtigkeiten, Verluſten, Krankheiten, die ſeinem ſinnlichen Ich zuſtoßen könnten; gegen alle Menſchen, ohne Ausnahme, empfindet er unbegrenztes Mißtrauen. Fürwahr eine Reihe von Eigenſchaften, deren jede für ſich ausreicht, das Leben unglücklich zu machen.

Das ist die eine Seite seines Lebens. Und nun die andere; er ist auch Intellekt, ja Genie, mit einer erstaunlichen Kraft objektiver Anschauung begabt. Er hat die Seligkeit des Lebens in der reinen Erkenntnis so rein und tief gefühlt, wie nur je ein Denker, ja vielleicht, in Folge des Kontrastes gegen das unruhige und unglückliche Willensleben, tiefer als irgend ein Anderer. Er weiß die Ruhe, den Frieden, die Freude des einsamen Schauens, des stillen Verkehrs mit Gedanken tief ergreifend zu schildern.

Dürer hat in einem wunderbaren Bilde diese Seligkeit dargestellt: der heilige Hieronymus sitzt in stillem, holzgetäfeltem Gemach, der heiterste Sonnenschein fällt durch die runden Scheiben auf die Wand der tiefen Fensternische. Die Begleiter des Heiligen, Löwe und Hund, Zornmut und Gier, liegen friedlich schlafend neben einander am Boden, man hört ihr ruhiges, tiefes Atmen. Ein Kürbis, der von der Decke herabhängt, ein Schädel, der auf der Fensterbrüstung liegt, verbreiten die Stille um sich, die von dem völlig Ausgereiften, der Unruhe des Werdens Entnommenen ausgeht. Eben ist dem Heiligen ein glücklicher Gedanke gekommen, er hat sich vorübergebeugt, mit einigen Strichen ihn festzuhalten; dann wird er sich wieder zurücklehnen und dem Spiel seiner Gedanken weiter zuschauen. Ein Bild von einer erstaunlichen Wirkung für den, der es mit Sinn und Bedacht anschaut; es zeigt die ganze Kraft der wirklichen Kunst, eine Welt von Gedanken und Gefühlen in einer einzigen Anschauung auszudrücken. Wie armselig würde daneben die von der Imitation lebende heutige Kunst sich darstellen, wenn sie angesichts der Aufgabe, die Einsamkeit, die Stille, die Philosophie darzustellen, alsbald darauf verfällt, eine mehr oder weniger bejahrte, allegorische Weibsgestalt in irgend einer Stellung abzubilden.

Schopenhauer könnte dem Meister Dürer zu seinem Bilde gesessen haben. Losgelöst von aller Absicht und Rücksicht erlebte er, seinen Gedanken nachhängend, selige Stunden ohne Hast und Unruhe, ohne Furcht und Haß. Und dann kamen andere Stunden; die Tiere, die ganz gezähmt zu sein schienen, richteten sich auf, zerstörten seinen Frieden und erfüllten ihm das Leben mit Ungemach und Angst. Und er war hülflos gegen sie; er spricht es oft aus: es sei eine seltsame, aber unzweifelhafte Thatsache, daß die deutlichste Einsicht

von der Verkehrtheit des Willens dennoch an seiner Natur nichts zu ändern vermöge.

Von hieraus ist seine Ethik zu verstehen, sie ist die Konfession seiner Mängel und Sünden, sie ist das Seufzen seines besseren Ich nach der Erlösung von dem Gefährten, mit dem es sich zusammengejocht findet.

Ein weder überraschendes noch seltenes Verhältnis. Wovon sollte zuletzt ein Mensch verlangen, erlöst zu werden, als von sich selber? Petrarcha schreibt de contemptu mundi und preist die Freiheit und Einfachheit des Lebens mit Hirten und Bauern im weltfremden Thal: er lebt an den Höfen der geistlichen und weltlichen Herren, durch Schmeichelei den Mitgenuß erkaufend; er durchzieht die Städte Frankreichs und Italiens, um mit dem Duft seines Ruhms sich zu berauschen. Er besingt die reine Liebe, die selbstlose Freundschaft: er lebt mit gefälligen Frauen und seine Freunde sind die Statisten seines Ruhms oder die Gehilfen seiner Pfründenjagd. Er predigt gegen den Neid und er kann den Namen Dantes nicht aussprechen, weil er ihn als Nebenbuhler haßt. — Ist er ein Lügner? Sicherlich nicht: er hatte die lebhafteste Empfindung von dem Wert jener Dinge, die er pries, die Sehnsucht darnach war wirklich in ihm, freilich nicht minder wirklich die auf das Eitle gerichteten Triebe. Fein und wahr urteilt über ihn G. Voigt in seiner Geschichte der Wiederbelebung des klassischen Altertums, deren meisterhafter Charakteristik des Mannes auch die obigen Züge entnommen sind: „Der Blick, den er nach innen richtete, war scharf genug, um den Abgrund von Eitelkeit bis auf den Boden zu durchdringen. Dann schauderte er vor seiner eigenen Seele und konnte doch seine Liebe von ihr nicht losreißen. Er wollte sie in Einklang mit ihrem Ideale bringen und begann den harten Krieg mit sich selbst; aber es kam immer nur bis zur festen Miene, bis zum zornigen Wort; die scharfe Waffe, die nach dem Herz des Gegners strebt, vermochte er nicht gegen den Liebling zu zücken. Denkend und schreibend vermeint er Buße zu vollziehen und doch dachte und schrieb er sich nur immer tiefer in seine Selbstliebe hinein. Diese eitle Seele, die er hassen wollte, liebte er zuletzt am meisten um ihrer Reue und ihres schmerzhaften Kampfes willen".

So Rousseau: er predigt gegen das Sittenverderben und giebt Anleitung zur naturgemäßen Erziehung: er lebt im Konkubinat und schickt seine Kinder ohne Erkennungszeichen auf Nimmerwiedersehen ins Findelhaus. Ist er ein Lügner? Sicher nicht. Seine Leidenschaft für naturgemäße und reine menschliche Verhältnisse ist ganz aufrichtig; er hat das Verderben unnatürlicher Verhältnisse, in denen er seit seiner Jugend bis an die Kniee watete, wirklich tiefer als einer seiner Zeitgenossen gefühlt. Wer nie Krankheit erlebte, weiß nicht, was Gesundheit ist. Der Bucklige ist der aufrichtigste Bewunderer des graden Rückens, der Zaghafte der aufrichtigen Geradheit, der Feigling des kriegerischen Muthes. War jemals in die Tapferkeit ein Mann mehr verliebt als John Falstaff?

Ich hörte einmal einen sinnreichen Spruch: wer die Glocken läutet, kann nicht mit in der Prozession gehen.

12. Auf das Zeitalter der spekulativen oder absoluten Philosophie folgte in Deutschland ein Zeitalter absoluter Unphilosophie. Eine wahre Flucht vor der Philosophie schien die Geister ergriffen zu haben. Der Historicismus, die Hingebung an das Detail, beherrschte ein paar Jahrzehnte lang die naturwissenschaftliche und die geschichtliche Forschung. Metaphysik und Ethik cessirten. Neuerdings beginnt sich das Interesse wieder zu beleben. Auf die Ethik wird es von zwei Punkten her geführt: von der neuen biologischen Theorie aus, welche die Frage aufgiebt: wie sind die Sitten und die ihnen im Einzelnen entsprechenden Gefühle und Anschauungen vom Sittlichen entstanden, und welche Bedeutung haben sie im Lebenshaushalt der Völker und des Einzelnen? Andererseits drängen die neuen socialen Probleme auf die letzten principiellen Fragen nach der Bestimmung des Menschen und den Bedingungen ihrer Erreichung zurückzugehen. So geschieht es, daß auch Juristen und Nationalökonomen, Physiologen und Anthropologen in unseren Tagen wieder zu philosophieren beginnen.

Ich begnüge mich eine Anzahl Titel der schnell anwachsenden neueren Litteratur namhaft zu machen: E. Dühring, Der Wert des Lebens (2. Aufl. 1877). J. Baumann, Handbuch der Moral (1879). E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879. 2. Aufl. 1886). W. Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie (1881). E. Laas, Idealismus und Positivismus, Bd. II

(1882). **G. v. Gizycki**, Grundzüge der Moral (1883, 2. A. im Erſcheinen). **J. Bergmann**, Über das Richtige (1883). **G. H. Schneider**, **Freud und Leid des** Menſchengeſchlechts (1884). **H. Steinthal**, **Allgemeine Ethik** (1885). **P. Rée**, die Entſtehung des Gewiſſens (1885). **W. Wundt**, **Ethik** (1886). **Chr. Sigwart**, Vorfragen der Ethik (1886). **F. Nietzſche**, **Zur Genealogie** der Moral (1887). **H. Höffding**, **Etik** (1887, **eine deutſche Überſetzung** in Vorbereitung). Endlich nenne ich hier noch **A. v. Öttingen**, **Moralſtatiſtik** (4. Aufl. 1887) und **R. v. Jhering**, **Der Zweck im Recht** (2. Aufl. 1884/6, 2 Bde).

Zweites Buch.

Grundbegriffe und Prinzipienfragen.

Erstes Kapitel.

Gut und schlecht (böse).

1. Was bedeuten die Wörter gut und schlecht oder böse, wenn sie von menschlichen Handlungen und Eigenschaften ausgesagt werden, und was ist der Grund, aus dem die durch jene Wörter bezeichneten Wertunterschiede entspringen?

Auf der verschiedenen Beantwortung dieser Frage beruht jener Unterschied in dem formellen Princip ethischer Systeme, der durch die Beinamen utilitarische und intuitive Ethik bezeichnet wird. Statt dieser Ausdrücke könnte man auch eudämonistische und formalistische Ethik sagen; da aber die Bezeichnungen utilitarisch und eudämonistisch leicht zu Mißverständnissen Veranlassung geben, so ist es vielleicht zweckmäßiger, diese Behandlungsart die teleologische zu nennen. Es wäre damit ihr formaler Charakter angedeutet; sie leitet den Unterschied von gut und böse aus der Beziehung von Handlungen und Eigenschaften zu einem Ziel (τέλος) her; und zugleich wäre damit auf ihren historischen Ursprung in der teleologischen Weltanschauung der platonisch-aristotelischen Philosophie hingewiesen.

Die utilitarische oder eudämonistische oder also teleologische Moralphilosophie leitet den Unterschied von gut und böse aus den Wirkungen ab, welche Handlungen und Eigenschaften ihrer Natur nach für die Lebensgestaltung des Handelnden und seiner Umgebung haben: gut sind nach ihr diejenigen, welche ihrer Natur nach günstige, schlecht oder böse diejenigen, welche ihrer Natur nach ungünstige Wirkungen für menschliche Wohlfahrt haben. Die intuitive oder formalistische Ethik behauptet dagegen: allerdings wird gut und böse auch in dem Sinne von nützlich und schädlich gebraucht. Wo es sich aber um eigentlich moralische Wertschätzung von menschlichen Willensäußerungen handelt, da haben die Wörter eine andere Bedeutung, da be
sie nicht eine Beziehung auf einen vorausgesetzten Zweck, so

absolute Qualität oder Wesensbestimmtheit der Handlungen, welche durch eine dem Menschen eigentümliche Fähigkeit, das Gewissen, die praktische Vernunft, den moralischen Sinn, unmittelbar percipirt wird. Gerecht handeln ist gut und ungerecht handeln böse, ohne alle Rücksicht auf irgendwelche Folgen, welche diese oder jene Handlungsweise für das Leben des Handelnden oder seiner Umgebung haben mag. Es mag sein, daß gerecht handeln seiner Natur nach günstige und ungerecht handeln ungünstige Folgen hat, aber nicht darum ist es gut oder böse, sondern an und für sich selbst: gerecht handeln würde gut bleiben, auch wenn keines Menschen Wohlfahrt dadurch gefördert würde, ja wenn die Welt darüber zu Grunde ginge.

Die gemeine Meinung wird zunächst der letzteren Ansicht beizufallen geneigt sein. Vielleicht gelingt es am leichtesten einer epagogischen Ausführung von der Art, wie Sokrates sie übte und wie sie bei Herbert Spencer wiederkehrt, der anderen Ansicht Gehör und Verständnis zu verschaffen.

Wir nennen irgend ein Werkzeug, etwa ein Messer, gut. Was legen wir ihm damit bei? Es sind eine ganze Reihe von Urteilen in dem einen verdichtet: das Messer schneidet leicht und scharf, es ist haltbar und dauerhaft, es liegt geschickt in der Hand; in Summa: es ist tauglich zur Erfüllung seines Zweckes. — Wir nennen einen Mann einen guten Schützen, Redner, Arbeiter; was wird ihm damit beigelegt? Daß er seine besondere Aufgabe sicher löst. Freilich auch der gute Schütze schießt einmal vorbei; aber das ist dann die Wirkung ungünstiger Umstände, besonderer Schwierigkeit: er hat die Eigenschaften, worauf seinerseits das Treffen beruht: ein sicheres Auge, eine ruhige Hand u. s. w. Wir nennen denselben Mann einen guten Haushalter; wir sagen damit, daß er die Eigenschaften hat, von deren Besitz das Gedeihen einer Haushaltung abhängig ist: er ist fleißig, thätig, sparsam, umsichtig, redlich, er erwirbt sich Zutrauen und hat Menschenkenntnis genug, sich nicht betrügen zu lassen. Wir nennen eine Frau eine gute Mutter, einen Mann einen guten Vater; wir schreiben ihnen damit die Tüchtigkeiten zu, auf denen die Lösung der Aufgabe der Erziehung, soweit dieselbe vom Erzieher abhängig ist, beruht: Einsicht, Gewissenhaftigkeit, Festigkeit, Selbstlosigkeit. Wir nennen jemanden einen guten Bürger; wir sagen damit, daß er die

Eigenschaften besitzt, worauf die Erfüllung der Aufgabe des Bürgers beruht. Die Aufgabe des Bürgers als solchen ist die Wohlfahrt des Staates; kein Einzelner kann dieselbe bewirken; aber er heißt ein guter Bürger, wenn er gesetzlichen Sinn, Einsicht in die wahren Bedürfnisse des gemeinen Wesens und Bereitwilligkeit, für dessen Wohlfahrt Opfer zu bringen, in sich vereinigt. Wir nennen jemanden einen guten Freund; wir sagen damit wieder, daß er die Eigenschaften besitzt, auf welchen die Erfüllung der specifischen Aufgabe eines Freundes beruht: er ist angenehm im geselligen Verkehr, seine Heiterkeit und Liebenswürdigkeit machen seine Gegenwart erfreulich, er ist fähig und willig mit Rat und That zu helfen, er ist treu, d. h. er ist uns gewärtig nicht nur in guten, sondern auch in bösen Tagen.

Also in allen diesen Fällen bezeichnet das Wort gut den Besitz derjenigen Eigenschaften, auf welchen die Lösung der besonderen Aufgabe eines Dinges oder einer Person beruht: es sagt aus, daß jemand tüchtig sei, das Werk zu thun, das ihm obliegt.

Und nun, was bedeutet das Wort, wenn wir es von einem Menschen überhaupt aussagen, wenn wir jemanden einen guten Menschen nennen? Nimmt es hier plötzlich einen ganz anderen Sinn an? Offenbar doch nicht; jemand ist ein guter Mensch heißt ja gar nichts anderes, als: er vereinigt in sich alle jene Eigenschaften, wodurch man ein guter Arbeiter, Haushalter, Vater, Bürger, Freund ist. Wäre er keines von alledem, sondern von jedem das Gegenteil, so würden wir ihn nicht einen guten, sondern einen schlechten und nichtsnutzigen Menschen nennen. Ein guter Mensch ist also ein Mensch, der alle diejenigen Eigenschaften in sich vereinigt, worauf die Lösung aller Lebensaufgaben eines Menschen, soweit sie von seinem Willen abhängt, beruht.

Und damit ist denn gegeben, daß auch die Tugenden gut genannt werden um einer Leistung willen, zu der sie befähigen. Tugenden sind nichts anderes als die einzelnen Seiten oder Eigenschaften des guten Menschen: Fleiß, Treue, Redlichkeit, Aufopferungsfähigkeit u. s. w. Ist der Mensch gut, sofern er geschickt ist, seine Lebensaufgaben zu lösen, so werden also Tugenden aus demselben Grunde gut heißen; was übrigens auch in dem Namen selbst liegt, denn er bedeutet ja nichts anderes, als Tüchtigkeit oder Tauglichkeit. Und

eben dasselbe wird endlich auch von den Handlungen gelten. Handlungen sind ja nichts als einzelne Bethätigungen der Tüchtigkeiten, ihre Beurteilung ist daher von der der Tugenden nicht zu lösen.

Also in allen Fällen, das wäre das Resultat, werden die Wörter gut und schlecht gebraucht, um die Angemessenheit zur Hervorbringung gewisser Erfolge zu bezeichnen, welche zuletzt alle in dem einen Ziel zusammentreffen: menschliche Wohlfahrt. — Auf die Bedeutung dieses letzten Zieles komme ich später zurück; ich möchte zunächst die gegebene Bestimmung gegen nahe liegende Mißverständnisse sichern.

2. Von einem Vertreter der gemeinen Meinung möchte zunächst folgendes Bedenken erhoben werden. Allerdings scheine, wenn man in der angedeuteten Weise dem Gebrauch der Wörter gut und schlecht nachgehe, jene Folgerung sich zu ergeben. Und doch verhalte es sich wieder auch nicht so: in Wirklichkeit sprächen wir über Handlungen und Eigenschaften das moralische Urteil ohne alle Rücksicht auf etwaige Folgen oder Wirkungen. Man nehme ein Beispiel. Ein Beamter versucht einen Kollegen bei einem Vorgesetzten anzuschwärzen. Der Vorgesetzte aber ist ein Menschenkenner, er durchschaut die Sache und indem er beide nun aufmerksamer beobachtet, findet er, daß der Verdächtigte ein besonders tüchtiger und treuer Beamter ist, der Andere dagegen auch im Dienst viel zu wünschen übrig läßt. Er wird dadurch bestimmt, jenen zu bevorzugen und diesen möglichst unschädlich zu machen. Hier haben wir eine Handlung, die lauter gute Folgen hat; und doch werden wir dadurch in unserem moralischen Urteil, daß die Verläumdung eine Niederträchtigkeit war, nicht im Mindesten irre gemacht. Und so bleibt die gute Handlung gut, auch wenn sie lauter schlimme Folgen hat. Wenn der barmherzige Samariter des Evangeliums von den zurückkehrenden Räubern überfallen und erschlagen und nun auch dem Halbtodten der Garaus gemacht worden wäre, damit nicht ein Zeuge übrig bleibe: würden wir in unserem Urteil auf diese Folgen irgend welche Rücksicht nehmen? Offenbar nicht, sondern wir würden sagen: die Gesinnung, nicht die Folgen, bestimmt den moralischen Wert einer Handlung.

Diese Einwendung hat in der Sache völlig Recht; aber sie beruht auf einem Mißverständnis von dem Wesen der teleologischen

oder utilitarischen Betrachtungsweise. Diese behauptet natürlich nicht, daß über den moralischen Wert der einzelnen Handlung aus den thatsächlichen Folgen, welche aus Anlaß derselben eintreten, entschieden wird; sondern: daß Handlungsarten gut oder schlecht sind, sofern sie ihrer Natur nach günstige oder ungünstige Wirkungen hervorzubringen tendiren. Die in der Natur der Verläumdung liegende Wirkung ist, dem Verläumdeten Ehre und Vertrauen abzuschneiden. Daß diese Wirkung im obigen Fall nicht eintrat, dafür lag die Ursache in einem anderen, in der Gewissenhaftigkeit, Umsicht und Menschenkenntnis des Vorgesetzten. Die Verläumdung, so könnte man mit Anlehnung an die aristotelische Terminologie sagen, war causa per accidens, nicht aber causa per se, Anlaß, nicht Ursache der günstigen Folgen. Die Moral aber hat es nicht mit den zufälligen Folgen zu thun, welche im Laufe der Natur durch die unendliche Komplikation der Ursachen in immer verschiedener Weise an die einzelnen Handlungen geknüpft werden, sondern nur mit den in der Natur der Handlungsweisen selbst begründeten Wirkungen. Die Physik hat es nur mit dem Naturgesetz der Gravitation, nicht aber mit den unermeßlich variablen wirklichen Fallbewegungen zu thun; sie sucht die einfache Formel für die Wirkungsweise jener einseitigen Tendenz aller Körper, welche Schwere genannt wird, unbekümmert darum, daß diese Tendenz nie allein die wirkliche Bewegung eines Körpers bestimmt. Ganz ebenso hat es die Moral nur mit den einseitigen Tendenzen der Handlungsweisen, nicht aber mit den unermeßlich variablen Folgen der einzelnen Handlungen in der Wirklichkeit zu thun: auch sie sucht in einfacher Formel auszusprechen, welche Bewegungen in der Menschenwelt Verläumdung zur Folge haben würde, wenn sie ausschließlich bestimmend wäre. Und ebenso liegt die Sache in dem anderen Beispiel: Barmherzigkeit hat ihrer Natur nach die Tendenz, menschliches Elend zu mildern und zu mindern, und darum ist sie gut.

Oder ist das ein Irrtum? Ist Barmherzigkeit an und für sich gut, ohne alle Rücksicht auf irgend welche mögliche Wirkungen, und ist in demselben Sinne die Bosheit, welche in der Verläumdung zu Tage tritt, böse? Wenn der Samariter auch völlig unfähig gewesen wäre, einem Andern irgend welche Hülfe zu leisten, wenn er

ſelbſt arm und krank und hülfsbedürftig hätte zu Hauſe liegen müſſen, wäre er nicht, moraliſch betrachtet, ganz derſelbe geblieben?

Sicherlich. Aber es gilt auch hier, daß dieſe Bemerkung mit der richtig verſtandenen teleologiſchen Anſicht nicht in Widerſpruch ſteht. Auch hier wäre der Tugend nur zufällig die thatſächliche Wirkung abgeſchnitten: ihre Tendenz bliebe dieſelbe, und darauf allein geht das Urteil. Setzen wir aber, daß es der Natur der Sache nach ſchlechterdings ausgeſchloſſen wäre, daß ein Menſch dem anderen hülfreich ſich erweiſe, ſetzen wir, daß jeder Menſch ſeinen eigenen Planeten bewohnte und zwar fähig wäre, den Jammer des Bewohners eines Nachbarplaneten zu ſehen und mit zu fühlen, aber ſchlechterdings unfähig ihm zu Hülfe zu kommen: wäre auch dann das Mitleid gut? Würden wir nicht ſagen: es ſei nicht gut, daß er mitleide, es ſei ganz vergebliche Verdoppelung des Leides, es wäre zu wünſchen, daß er auch die Fähigkeit verlöre, den Jammer des Andern zu ſehen? — Aber er bliebe doch ein guter Menſch. — Sicherlich; aber damit wäre ſtillſchweigends wieder hinzugedacht: wenn er unter Menſchen wäre und helfen könnte, dann wäre ſeine Gegenwart wohlthätig.

Es geht uns hier ganz wie im Theoretiſchen: wir laſſen den regelmäßig und notwendig vorausgeſetzten Beziehungspunkt außer Acht. Wir ſagen: die Sterne ſind leuchtende Punkte und meinen damit, ihnen eine abſolute Eigenſchaft beizulegen. Erſt die erkenntnistheoretiſche Reflexion überzeugt uns, daß dies Urteil einen Beziehungspunkt ſtillſchweigends zur Vorausſetzung hat: ein Auge, ein vorſtellendes Weſen, welches lichtempfindlich iſt. Auch hier wird die gemeine Meinung ſagen: aber die Sterne würden doch leuchten, auch wenn alle Augen ſich ſchlöſſen. Gewiß; aber das bedeutet doch nichts Anderes, als: wenn ein Auge wieder aufgethan würde, dann würde es ſie ſehen. Wenn es Augen und Empfindungen überhaupt gar nicht gäbe, dann wäre es eine völlig ſinnleere Ausſage. So, wenn es gar keine mögliche Wirkung von Menſch zu Menſchen gäbe, wenn ſie gegen einander metaphyſiſch iſolirt wären, wie leibniziſche Monaden, nicht blos phyſiſch, wie in dem vorigen Beiſpiel, dann wären es abſolut ſinnleere Ausſagen: Bosheit ſei böſe und Barmherzigkeit ſei gut. Bosheit und Barmherzigkeit wären dann ſinnleere Wörter.

Also, das ist die Meinung jener Ansicht: Eigenschaften und Handlungsweisen von Menschen werden gut oder böse genannt, sofern sie *ihrer Natur nach* günstige oder ungünstige Wirkungen für das Leben des Handelnden und seiner Umgebung zu haben *tendiren*; ob in einem gegebenen Falle thatsächlich solche Wirkungen eintreten oder nicht, bleibt ganz außer Frage.

3. Zur Verwirrung des Urteils in dieser Sache trägt noch ein anderer Umstand bei. Eigentlich sind die einzelnen Handlungen als solche gar nicht Gegenstand einer moralischen Beurteilung, aber sie sind regelmäßig das zunächst gegebene Material und zugleich der Anlaß für das Urteil. Jede Handlung giebt nun zu einer *doppelten Beurteilung* Veranlassung: zu einer *subjektiven* oder *formalen* und zu einer *objektiven* oder *materialen*. Wir ziehen aus einer vorliegenden Handlung erstens eine Folgerung auf den *Beweggrund* oder die *Willensrichtung*, aus welcher sie entsprang. Wir können diese nicht unmittelbar wahrnehmen: der Samariter konnte aus Barmherzigkeit handeln, es konnte auch aus Spekulation geschehen: er kannte den Mann, sah seinen Zustand und wußte, daß er reich sei; blitzschnell kam ihm der Gedanke: du könntest sein Erbe werden. Nach dem Motiv nun gestaltet sich das moralische Urteil über den Mann: war es Eigennutz, so war die Handlung darum nicht schlecht, aber Anzeichen einer niedrigen Gesinnung, daß ihm angesichts solcher Lage solche Spekulation kommen konnte; war es Barmherzigkeit, die ihn trieb, so ehren und lieben wir sein gutes Herz. Das ist die subjektiv formale Beurteilung. Die Handlung fordert aber noch zu einer zweiten, von dieser unabhängigen Betrachtung auf: welche Wirkungen erfolgen aus solcher *Handlungsweise überhaupt*, der Natur der Sache nach? Eine Handlung hat wie jedes andere Naturereignis Wirkungen, welche von der Absicht und Gesinnung des Handelnden nicht abhängig sind. Sind es günstige oder ungünstige? Hiernach wird die Handlungsweise gut oder schlecht genannt. Hätte die Berührung eines Verwundeten der Natur der Sache nach die Wirkung, die Wunde zu verschlimmern und tödtlich zu machen, während sie heilte, wenn niemand im Mindesten sich darum kümmerte, dann würde alle Welt das Anrühren eines Verwundeten verwerflich

und das Vorübergehen an ihm recht und pflichtmäßig nennen. Das ist das objektive oder materiale Urteil.

Diese beiden Beurteilungen stimmen nun nicht immer zusammen: es kann geschehen, daß dieselbe Handlung in der subjektiv-formalen Beurteilung Billigung, in der objektiv-materialen Mißbilligung hervorruft, und umgekehrt. Nehmen wir ein Beispiel. Von dem heiligen Crispinus wird erzählt, daß er Leder stahl und armen Leuten Schuhe daraus machte. Was soll man dazu sagen? War also Crispinus ein Dieb und schlechter Mensch? Das werden wir doch schwer übers Herz bringen zu sagen. Er hätte für sich gewiß nie das Allergeringste genommen. Aber da er arme Kinder mit wunden und halberfrorenen Füßen erblickte, konnte er es nicht ansehen und nahm, da er selbst nichts hatte, dem reichen Händler ein Stück Leder, um jenen zu helfen. Nicht ohne inneres Widerstreben, wollen wir annehmen; auch er hatte das Gebot: du sollst nicht stehlen, gelernt. Aber so groß war seine Barmherzigkeit, daß er die Gefahr des Galgens, ja des hölliſchen Feuers auf sich nahm, um zu helfen. Was hilft auch, so mochte er dazu überlegen, dem reichen Wucherer sein Gut? es bringt ihn ja nur in die Verdammnis. Und so ging er hin und nahm mit guter Zuversicht davon, so viel er brauchte. Ist nun die Barmherzigkeit überhaupt gut, so wird sie auch hier gut sein. Die subjektiv-formale Beurteilung kann nicht zu einem andern Resultat kommen: der Wille des Crispinus, der mit gutem Gewissen und mit Aufopferung eigener Interessen auf jene Weise Hülfsbedürftigen dient, ist insofern ein guter Wille.

Aber dies Urteil ist nicht das einzige, zu welchem die Handlung Veranlassung giebt. Die Handlungsweise wird auch Gegenstand eines materialen Urteils und das wird gebildet auf Grund der Gesammtheit der Wirkungen, welche eine solche Handlung zu haben tendirt. Objektiv betrachtet stellt sich die Handlung dar als Wegnahme fremden Eigentums ohne Einwilligung des Eigentümers. Eine solche Handlungsart hat aber der Natur der Sache nach, ganz unabhängig von dem Motiv, Wirkungen, welche für menschliche Wohlfahrt höchst bedrohlich sind. Man setze, die Handlungsart des Crispinus, und sei es mitsammt seinem Motiv, würde allgemein; jedermann handelte nach der Maxime: falls nach meiner Ansicht

irgendwelche Güter größeren Nutzen stiften können, wenn sie in einen anderen Besitz übergehen, als in welchem sie sich befinden, dann ist es mein Recht oder meine Schuldigkeit, die Überführung derselben in den anderen Besitz auch ohne Einwilligung des Eigentümers zu bewirken: was würde die Folge sein? Offenbar: Unsicherheit des Eigentums, ja eigentlich vollständige Aufhebung der Eigentumsordnung überhaupt. Damit würde der wirksamste Antrieb, Eigentum zu erwerben, verschwinden und damit menschliche Lebensgestaltung, welche ohne Eigentum nicht möglich ist, aufhören. Also die Wirkungen, welche in der Natur der Crispinischen Handlungsweise liegen, sind zerstörende für menschliche Wohlfahrt, und darum ist die Handlungsweise schlecht. So gefährlich sind diese Störungen, daß dieselben unter dem Namen Diebstahl von der Gesammtheit überall verboten sind und ihre Begehung mit der Zufügung von Übeln bedroht wird, um sie zu verhindern.

Wäre Crispinus vor den Richter geführt worden, so hätte dieser ihn ohne das mindeste Bedenken verurteilen müssen. Und nicht blos darum, weil er als Richter lediglich nach dem bestehenden formellen Recht hätte urteilen müssen; auch als Gesetzgeber könnte er nicht anders urteilen. Er würde nicht zu Gunsten des Crispinischen Diebstahls eine Klausel in das Gesetz einfügen in der Form: doch ist der Eingriff in fremdes Eigentum in dem Fall straflos, wenn dadurch einem Dritten ein Vorteil verschafft wird, der den Verlust des Eigentümers überwiegt. Sondern die Formel: Eingriff in fremdes Eigentum wird so und so bestraft, gilt unbedingt. Höchstens könnten dem Crispinus mildernde Umstände zugebilligt werden. Und der Richter könnte nachträglich seinem Spruch eine private Erklärung folgen lassen: es hat mir leid gethan, dich verurteilen zu müssen. Ich sehe, du bist ein guter Mann und meinst es gut. Aber du hast die Sache falsch angefangen. Und davon möchte ich dich überzeugen, damit du nicht denkst, dir sei Unrecht geschehen. Und er könnte ihm dann etwa zeigen, wie seine Handlung, so unschuldig und gut sie zunächst aussehe, doch eine Tendenz zu Wirkungen in sich trage, die mit der allgemeinen Wohlfahrt schlechterdings nicht verträglich seien.

Also man kann das Thun eines Menschen objektiv mißbilligen und gleichzeitig den Charakter, die Willensrichtung, die sich darin

ausdrückt, billigen, und umgekehrt. Der Hiſtoriker wird oft in der Lage ſein. K. L. Sand, der Mörder Kotzebues, handelte, wie es ſcheint, in dem feſten Glauben, ſich für die Wohlfahrt ſeines Volkes zu opfern; er glaubte den Feind ſeines Volkes, der ſeine Seele verderbe, tödten zu ſollen; und wenn es ſchwerer iſt, auf dem Schaffot zu ſterben als auf dem Schlachtfeld, ſo werden wir das Opfer nicht geringer anſchlagen können: es gehörte ein um ſo ſtärkerer Charakter, eine um ſo größere Hingebung dazu, es zu bringen. Aber dieſelbe Handlung iſt objektiv betrachtet, im höchſten Maaße verwerflich. Wenn jeder ſich zum Richter über Leben und Tod jedes Andern macht, wenn er ihn tödten darf, falls er ſein Leben für ein Unglück für die Geſammtheit hält, dann iſt damit die Rechtsgemeinſchaft überhaupt aufgelöſt und der Krieg Aller gegen Alle, mit beſtändiger Bedrohtheit eines jeden durch Alle, eingeführt, d. h. menſchliche Gemeinſchaft und damit menſchliches Leben überhaupt unmöglich gemacht. Es giebt ja wohl keinen Menſchen, wenigſtens nicht in öffentlicher Stellung und Wirkſamkeit, von dem nicht irgend jemand überzeugt wäre, daß ſeine Wirkſamkeit unheilvoll ſei. Sands Hinrichtung war daher durchaus gerecht und notwendig. — Die Inquiſitoren ſpürten Ketzer auf und brachten ſie zu Tode. Es iſt denkbar und wahrſcheinlich, daß mancher unter ihnen es mit ſchwerem Herzen that: nicht aus Freude an dem Leiden eines Menſchen, das ihm vielmehr ſelbſt Leiden verurſachte, ſondern in dem Habitus ganz reiner Pflichterfüllung. In der feſten Überzeugung, daß es beſſer ſei, daß ein Menſch ſterbe, als daß das ganze Volk, von ihm verführt, verderbe, brachte er es über ſich, auch einen Ketzer, der ihm perſönlich lieb war, zu überführen und zu verurteilen. Subjektiv betrachtet, iſt ſein Handeln untadelig, nicht minder als das des Richters, der dem Mörder Kotzebues das Todesurteil ſprach. Der einzige Unterſchied liegt in der materialen Verſchiedenheit: wir ſind nicht mehr überzeugt, daß es zum Heil eines Volkes dient, wenn abweichende Anſichten in religiöſen Dingen verfolgt und mit dem Tode beſtraft werden. Die Unfähigkeit, dieſe beiden Betrachtungsweiſen auseinander zu halten, ſtiftet in der moraliſchen Beurteilung viel Verwirrung an. Wer die That mißbilligt, meint nun auch ein ſchlechtes Motiv vorausſetzen zu müſſen: bei den Inquiſitoren Herrſchſucht und Grauſamkeit, bei

Sand Eitelkeit und Großmannssucht. Umgekehrt, wer den Charakter anerkennt und versteht, meint dann auch die That billigen zu müssen und benennt sie mit unschuldigen oder lobenden Namen. Die moralisirende Parteiberedsamkeit der Historiker hat hier ihr eigentliches Feld: zu den Handlungen die Motive so zu wählen und zu bezeichnen, daß der Leser Zuneigung und Hochachtung oder Entrüstung und Abscheu empfindet.

4. Aber, so möchte nun ein Bedenklicher sagen, ist damit nicht der berufene Satz der Jesuitenmoral: der Zweck heiligt die Mittel, zum letzten Princip der Moral gemacht? Wenn Handlungsweisen und Willensrichtungen zuletzt durch das, was sie bewirken, durch ihr Ziel, gut oder schlecht werden, nicht aber an und für sich gut oder schlecht sind, können dann nicht auch die einzelnen Handlungen zuletzt doch durch ihre Wirkung gerechtfertigt werden? Können dann nicht auch Lüge und Wortbruch und Meuchelmord erlaubt oder sogar verdienstlich werden, wenn nur ihre Wirkung gut ist?

In der That, ich sehe nicht, wie die teleologische Moral jenen Satz verleugnen kann; mir scheint aber, sie hat auch keinen Grund dazu; recht verstanden ist er durchaus unbedenklich. Freilich, falsch verstanden kann er unsinnig und verrucht werden. Versteht man ihn so: wenn nur der Zweck erlaubt oder gut ist, dann darf jedes Mittel zu seiner Erreichung angewendet werden: dann giebt es natürlich keine Schändlichkeit, die nicht durch ihn gerechtfertigt werden könnte. Für sich und die Seinen Geld erwerben ist ein erlaubter und guter Zweck; hätte der Satz jene Bedeutung, so wäre also nicht blos um Lohn arbeiten, sondern ebenso sich prostituiren oder als Meuchelmörder verdingen erlaubt, sofern es um jenes Zweckes willen geschähe. Einem Andern aus der Not helfen ist ein guter Zweck; nach jenem Satz wäre es also erlaubt, einem Mann, der, wir wollen annehmen unschuldig, auf einen falschen Verdacht hin, im Gefängnis sitzt, durch Ermordung der Wächter zur Flucht zu verhelfen oder ihn durch einen Meineid vor Gericht herauszuschwören. — Und offenbar ist das die Deutung, mit der den Jesuiten von ihren Gegnern dieser Satz angeheftet worden ist. Man will damit sagen: die Jesuiten verfahren nach der Maxime: zu irgend einem Zweck, den sie selbst für einen guten halten, z. B. der Mehrung der Macht des Papsttums

und des Ordens, der Vernichtung des Proteſtantismus, iſt jedes Mittel recht: z. B. die Ermordung ketzeriſcher Könige, die Brechung eines einem Ketzer gegebenen Worts oder Eides u. ſ. w. Begreiflich daher, daß die Jeſuiten den Satz weder als die thatſächliche Maxime ihrer Handlungen noch als ein Princip ihrer Moral haben anerkennen wollen.

Verſteht man dagegen den Satz anders, bedeutet er: nicht ein beliebiger erlaubter Zweck, ſondern der Zweck heiligt die Mittel; es giebt aber nur einen Zweck, von dem alle Wertbeſtimmung menſchlicher Dinge ausgeht: das iſt die Wohlfahrt der Menſchheit oder, wenn man lieber will, aller lebenden und fühlenden Weſen; verſteht man ihn ſo, dann iſt er nicht nur unbedenklich, ſondern auch unvermeidlich. Eine Handlung, welche menſchliche Wohlfahrt, dies Wort im weiteſten und tiefſten Sinne genommen, befördert, die iſt nicht blos erlaubt, ſondern gut und notwendig. So wird alle Welt urteilen, vielleicht einige Philoſophen, die ein Princip zu verteidigen haben, ausgenommen. Streit iſt eigentlich nicht darüber, ob es erlaubt iſt zu thun, was erwieſener Maaßen für die Wohlfahrt der Menſchheit förderlich oder notwendig iſt, ſondern darüber, was in dieſem Sinne wirkt, im beſonderen, ob auch Handlungen, die gegen allgemeine und allgemein angenommene Gebote der Moral verſtoßen, ſo wirken und dadurch im einzelnen Fall gerechtfertigt werden können. Wäre dies ausgemacht, ſo würde alle Welt ſagen: dann heiligt der Zweck das Mittel, ſo wenig daſſelbe als regelmäßige Verhaltungsweiſe zu billigen ſein mag. In jenen obigen Beiſpielen wird nur irgend ein zufälliger, partikulärer, zeitiger Zweck gefördert, aber auf Koſten wichtigerer, dauernderer, allgemeinerer Zwecke. Wird aber, vielleicht nicht ohne Gefährdung oder Verletzung irgend welcher Zwecke, der letzte und höchſte Zweck zweifellos überwiegend gefördert, dann iſt die Handlung gerechtfertigt.

Man kann die Sache ſo zeigen. Den Wert ſtaatlicher Einrichtungen und Ordnungen mit Einſchluß der Geſetze, mißt alle Welt an dem Erfolg, welchen ſie für die Wohlfahrt des Volkes haben: salus populi suprema lex. Wenn ſie heilig ſind, ſo haben ſie ihre Heiligkeit von dem Zweck, dem ſie dienen. Menſchen zu tödten, oder der Freiheit zu berauben wird unterſagt und beſtraft, weil ſolche Handlungen

mit der Wohlfahrt der Gesammtheit unverträglich sind. Unter Umständen aber wird dieselbe Handlung, die sonst untersagt ist, z. B. die Tödtung von Menschen, geboten, der Fahneneid verpflichtet, auf das Gebot der Vorgesetzten zu tödten (im Krieg, im Aufruhr). Woher kommt in diesem Fall der Handlung die Heiligkeit (der Fahneneid wird ja für heilig gehalten), wenn nicht von dem Zweck, dem sie dient? Wäre die Tödtung eines Menschen an sich böse, so könnte sie ja nicht durch ein Gesetz gut gemacht werden, ein Gesetz kann ja nicht aus schwarz weiß machen oder die Natur der Dinge ändern. Ist sie aber nicht an sich böse, sondern aus Gründen, die aus der Wohlfahrt der zunächst Betroffenen und zuletzt der Gesammtheit hergeleitet sind, dann wird es verständlich, daß Fälle vorkommen können, in denen die Handlung gerechtfertigt und notwendig wird, indem ihr Verhältnis zur Wohlfahrt der Gesammtheit durch besondere Umstände verändert ist. — Die Sache liegt nicht anders auf dem Gebiet der Handlungen, die nicht durch Gesetz, sondern durch Sitte geregelt werden. Ihr objektiver Wert hängt ganz ebenso zuletzt von ihrem Verhältnis zur Wohlfahrt der Gesammtheit ab, auf welche die Wirkungen, direkte und indirekte, der Handlung sich erstrecken, natürlich den Handelnden selbst eingeschlossen. Hätten Handlungen ihrer Natur nach gar keine Wirkungen, so gäbe es überhaupt gar keine Wertunterschiede zwischen ihnen, denn ohne Wirkungen wären natürlich auch Absichten undenkbar. Handlungen dagegen, von denen gewiß ist, daß sie nur günstige oder mindestens überwiegend günstige Wirkungen für menschliche Wohlfahrt haben, auch nachdem alle die entfernten und indirekten Wirkungen mit in Anschlag gebracht sind, sind eben dadurch objektiv gerechtfertigt, womit denn die subjektive Rechtfertigung noch nicht notwendig zugleich gegeben ist.

Und also wäre in der That Mord und Lüge erlaubt oder gar verdienstlich, vorausgesetzt, daß die Wohlfahrt der Menschheit dadurch in jeder Hinsicht gefördert, oder da das unmöglich ist, mehr gefördert als geschädigt wird? Was die einfache Bejahung dieser Frage unmöglich macht, ist zweierlei. Zuerst der Widerspruch der Wortbedeutungen. Die Wörter Mord und Lüge bezeichnen nicht blos einen objektiven Thatbestand, absichtliche Tödtung oder Täuschung; in die Wortbedeutung ist zugleich das verwerfende Urteil eingeschlossen.

Daher ist es ein „analytisches" Urteil: Mord ist verwerflich; Mord bedeutet eben die rechtlich und moralisch unzulässige Tödtung eines Menschen. Löst man das verwerfende Urteil aus der Wortbedeutung aus und macht allein den objektiven Thatbestand selbst, nämlich die absichtliche Tödtung eines Menschen durch einen anderen Menschen, zum Gegenstand des Urteils, so ist es ja unbezweifelt und unzweifelhaft, daß dieselbe erlaubt und pflichtmäßig sein kann, dann nämlich, wenn sie um der Wohlfahrt auch nur *eines* Volkes willen notwendig ist. Sie wird dann sogar zum Rechtsgebot, dessen Ausführung erzwungen wird. — Gewiß; möchte erwidert werden, aber zugleich wird durch das Recht dem Einzelnen als solchem die Tödtung eines Andern unter allen Umständen, ausgenommen im Falle der Abwehr, untersagt: die Tödtung eines Fremden oder Einheimischen um der Wohlfahrt des Volkes willen würde als Mord bestraft werden. Und doch müßte nach jenem Princip auch diese Tödtung unter Umständen erlaubt sein; es müßte darnach jemand einen Andern ohne Recht und Autorisation tödten dürfen, wenn er nur die gewisse Überzeugung gewonnen hätte, daß sein Tod für sein Volk oder für die Menschheit förderlich oder notwendig sei. Oder nicht?

Nein, entschieden nicht. Das Princip sagt nicht: wenn Einer überzeugt ist, sondern, wenn in Wirklichkeit diese Wirkung eintritt. Die Überzeugung genügt durchaus nicht zur Rechtfertigung, sondern nur die wirkliche Wirkung. Und damit kommen wir auf das zweite Stück, was jenen obigen Satz auszusprechen hindert. Man kann sagen, jener Satz: die Wohlfahrt der Menschheit heiligt als Zweck jede Handlung, ohne Ausnahme, die ihr als Mittel dient, ist in thesi ganz unbedenklich; aber er ist in praxi nicht anwendbar. Die Rechnung, ob eine bestimmte derartige Handlung, z. B. die Tödtung eines Aufrührers oder eines Tyrannen durch einen Privatmann, für das Wohl der Menschheit oder auch nur für die dauernde Wohlfahrt dieses einen Volkes nur günstige oder doch überwiegend günstige Wirkungen haben werde, läßt sich niemals ausführen. Zur Zeit, als Napoleon I. mit eiserner Faust die Völker Europas niederwarf, ist der Gedanke, ihn zu tödten, um dadurch zum Erretter des eigenen und der übrigen geknechteten Völker zu werden, vermutlich nicht selten durch den Sinn eines beherzten und temperamentvollen Mannes

gegangen. Nehmen wir an, es wäre einem solchen gelungen, etwa im Jahre 1808 in Erfurt, mit Aufopferung des eigenen Lebens den Kaiser tödtlich zu treffen. Hätte er der Menschheit oder mindestens den unterdrückten und mißhandelten Völkern einen Dienst geleistet? Unter den Zeitgenossen würden vermutlich Viele so gefühlt haben. Wir werden jetzt doch geneigt sein zu sagen: es ist gut, daß es nicht geschehen ist. Es ist gut, daß die Völker Europas im offenen ehrlichen Kampf ihre Freiheit haben erringen müssen. Wäre Napoleon durch Mörderhand gefallen, so hätte nicht nur das Beispiel noch Jahrhunderte lang verwirrend auf das moralische Urteil, störend auf das Verhältnis der Völker einwirken mögen, es hätte auch das deutsche Volk nicht jene innere Wiedergeburt erlebt, die ihm zuerst nationales Bewußtsein, endlich auch im neuen Reich politische Existenz wiedergegeben hat. Allerdings beweisen oder gleichsam ausrechnen läßt sich auch so die Sache nicht. Es möchte jemand erwidern: durch die rechtzeitige Tödtung des Tyrannen wäre nicht nur unermeßliches Blutvergießen verhindert worden, es wäre auch die Zeit der heiligen Alliance, unrühmlichen Andenkens, nicht gekommen; und die Nationalitätsidee, die jetzt wie ein schwerer Alp auf den Völkern Europas lastet, sie mit Kriegsfurcht ängstigt und mit Rüstungen zu Boden drückt, hätte nicht das unglückliche Übergewicht über die weltbürgerliche Humanität erlangt und so fort. Das alles läßt sich auch sagen und es läßt sich nicht durch irgend welche Art von Rechnung beweisen, daß es irrtümlich ist. Der Wille giebt den Ausschlag.

So wenig der Physiker im Stande ist, eine beliebige Bewegung eines beliebigen Körpers auf seine letzten Ursachen zurückzuführen, weil schließlich jede Bewegung durch die Gesammtheit aller Bewegungen des Universums bedingt ist: so wenig ist es dem Moralphilosophen möglich, den objektiven Wert einer bestimmten einzelnen Handlung aus ihrer Beziehung zum höchsten menschlichen Zweck, der Wohlfahrt der Menschheit, abzuleiten. Die Rechnung verlöre sich hier wie dort ins Unendliche. Was sich ausmachen läßt, das ist, wie in der Physik die allgemeinen Bewegungstendenzen aller materiellen Theile, so in der Moral die Tendenz der Handlungsweisen, Wohlfahrt zu mehren oder zu stören. Daß Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Wohlwollen die Tendenz haben, günstig, und die

entgegengesetzten Verhaltungsweisen ungünstig zu wirken, das läßt sich zweifellos ausmachen. Und die allgemeine Moralpredigt wird mit Recht durchaus die Einprägung und Wirksammachung dieser allgemeinen Wahrheiten sich angelegen sein lassen. Sie wird mit der Möglichkeit von Ausnahmen sich zu beschäftigen wenig oder gar nicht Veranlassung haben, sondern die Unverbrüchlichkeit der Sittengebote gegenüber den Neigungen, die zu Abweichungen reizen, auf jede Weise betonen. — Die Moralphilosophie aber wird allerdings nicht umhin können einzuräumen, daß Fälle vorkommen können, wo die Durchbrechung der Regel erlaubt oder vielmehr notwendig ist.

Die Sache liegt ebenso wie in die Politik. Es wird keine Politik geben können, die nicht einräumte, daß unter Umständen eine Revolution, ein Bruch des formellen Rechts, zu einer politischen Notwendigkeit werden kann. Aber schwerlich wird jemand behaupten wollen, sofern er nicht als Parteimann, sondern als Theoretiker urteilt, er sei im Stande zu beweisen, daß diese oder diese bestimmte Revolution politisch notwendig gewesen sei. Das kann geglaubt, aber nicht eigentlich bewiesen werden. Eine Revolution hat als solche die Tendenz, den Rechtszustand überhaupt zu lockern, die Autorität des Rechts zu mindern, eine offenbar ungünstige Wirkung. In welchem Umfang dieselbe wirklich eintritt, das läßt sich nie berechnen; das Beispiel eines Rechtsbruchs wirkt noch nach Jahrhunderten nach, Rechtsunsicherheit verbreitend. Es kann nie die Summe der ungünstigen Wirkungen und ebenso wenig auch der günstigen gezogen werden; das Übergewicht dieser kann nie objektiv festgestellt werden. So steht es auch mit dem Bruch der Sittengesetze: es mag Fälle geben, wo derselbe notwendig ist. Aber es läßt sich nicht objektiv darthun, daß ein solcher Fall hier vorliegt; es wird nie möglich sein zu beweisen, daß die Summe aller schlimmen Wirkungen, die der Bruch des Sittengesetzes in dem eigenen Leben und in fremdem Leben direkt und indirekt verursachen mag, durch den guten Zweck, der als nächste Wirkung der Handlung erstrebt wird, überwogen wird. Wer das Gesetz bricht, handelt also immer auf eigene Gefahr. Sicher geht, wer innerhalb des Gesetzes sich hält. Freilich, es sind nicht die starken Naturen, die am meisten die Sicherheit schätzen. Die Männer, durch welche große Wendungen im geschichtlichen Leben herbeigeführt worden

sind, haben meist auf die eine oder andere Weise die sichere Straße der Moral und des Rechts verlassen.

Was übrigens an jenem Satz das eigentlich Bedenkliche ist, das ist, daß er den Habitus des Handelns begünstigt, der die entfernteren Wirkungen vergißt oder vernachlässigt. Der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Mann, der sich durch eine Lüge aus einer üblen Lage zieht; der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Politiker, der durch eine Niederträchtigkeit den Sieg seiner Partei bei der Wahl herbeiführt; der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Staatsmann, der durch Betrug oder Gewalt seinem Volk einen Vorteil zu verschaffen strebt; der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Kirchenmann, der einen ehrlichen Mann verläumdet und schändet, weil derselbe nicht seine Ansichten teilt. In dem Parteitreiben hat der Satz in seiner gehässigen Auslegung seinen eigentlichen Geltungsbereich. Die Parteimoral ist immer und überall geneigt, den Vorteil der Partei der Wohlfahrt des Volkes oder der Menschheit gleichzusetzen: die Sache der Partei ist die gute Sache, ist die Sache der Menschheit; also ist gerechtfertigt, was immer den Sieg der Partei zu befördern geeignet scheint.

Ob die Gesellschaft Jesu von dieser Schlußart besonders unbefangen Gebrauch gemacht hat? Es pflegt angenommen zu werden, und vielleicht muß man sagen: das extra ecclesiam nulla salus, legt die Folgerung nahe: was immer geeignet ist, die Macht der Kirche zu erhöhen oder die Macht ihrer Feinde zu brechen oder die Macht ihrer Freunde (unter denen wir die treuesten und eifrigsten sind) zu steigern, das ist eben damit gerechtfertigt. Die Macht der Kirche ist der Ruhm Gottes und die Wohlfahrt der Menschheit, darum giebt es nichts, was nicht erlaubt und notwendig werden könnte, wenn es hierzu als Mittel erfordert wird, sei es nun die Unterdrückung von wahren oder die Verbreitung von falschen Thatsachen, sei es die heimliche Tödtung oder die öffentliche Verbrennung von Menschen. Vermutlich fehlt es also auch in der Geschichte des Ordens wirklich nicht an Handlungen, die nach dieser Formel geschahen, und an Personen, die nach ihr dachten und handelten. Es wird aber billig sein auch zu sagen, daß Personen von dieser Art keiner Partei fehlen, gilt doch für jede Partei, und sei es auch nur eine litterarische Sekte oder eine Philologenschule, in gewissem Sinne das Wort: außerhalb

kein Heil. Und ferner, hinzuzufügen, daß vermutlich dem Orden auch Personen angehörten, deren Gewissen jene Folgerung zu ziehen ihnen nicht gestattete. Die Gesellschaft Jesu wird eben, wie andere Gesellschaften auch, nicht aus lauter Heiligen, aber auch nicht aus lauter Schurken oder „Männern an Bosheit", wie ein protestantischer Historiker sie stylisirt, sondern aus Menschen bestanden haben. Daß aber gerade ihr jener Satz als besonderes Eigentum zugerechnet worden sei, so könnte ein Verteidiger des Ordens noch hinzufügen, dafür gebe es einen ganz plausiblen Grund: je stärker eine Partei, desto unbequemer sei sie den anderen, und je größer und überraschender ihre Siege, desto sicherer würden dieselben von den Gegnern auf den Gebrauch unredlicher Mittel zurückgeführt.

5. Noch auf ein Bedenken, das gegen die im Vorstehenden versuchte Begründung der Wertunterschiede menschlicher Handlungen und Handlungsweisen erhoben werde möchte, gehe ich gleich hier mit einer Bemerkung ein. Es möchte jemand sagen, die utilitarische oder teleologische Moralphilosophie sei nicht im Stande, die absolute Bedeutsamkeit zu erklären, welche den einzelnen Handlungen von dem wirklichen sittlichen Gefühl beigelegt werde. Wenn es lediglich die Wirkungen seien, um deren willen eine Übertretung der Moralgesetze zu vermeiden sei, wie könnte dann ein Vergehen, dessen Wirkungen, so weit sichtbar, absolut geringfügig seien, so überaus heftige Gefühlsreaktionen bei dem Handelnden und den Zuschauern hervorbringen? Pestalozzi erzählt in Lienhard und Gertrud, wie der älteste der hungernden Knaben des Maurers von dem Acker des reichen Nachbars ein paar Kartoffeln holt, sie in der Asche brät und dann mit seinen Geschwistern teilt. Die alte, todtkrank zu Bett liegende Großmutter merkt es, geräth dadurch in die höchste Angst und Aufregung; sie kann erst ruhig sterben, als der Knabe dem Nachbar gebeichtet und dessen Verzeihung erlangt hat. Wie unangemessen, so möchte man sagen, ist hier, wenn die utilitarische Ethik Recht hat, die Größe der Gefühlserregung zu der Geringfügigkeit des Schadens; dem Nachbar werden die paar Kartoffeln nicht fehlen und eine Lockerung der Eigentumsordnung von der Wegnahme derselben durch einen Knaben zu besorgen, scheint doch auch eine etwas phantastische Befürchtung. Wenn also, so könnte man fortfahren, die Sache ins Praktische wendend, die hier vertretene Be-

trachtungsweise allgemein würde, so müßte sie eine Lockerung der Autorität der Sittengesetze, eine Minderung der Scheu vor Übertretungen zur Folge haben. Die Rechnung, welchen Nutzen und Schaden eine Übertretung stiften möge, werde oft ein zweifelhaftes Ergebnis haben: wenn also die Heiligkeit der Sittengesetze keinen anderen Grund habe, so werde die Begierde leicht den Ausschlag in ihrem Sinne geben.

Den Versuch, die Gefühlsreaktionen, die auf Übertretung der Moralgesetze erfolgen, *psychologisch zu erklären*, behalte ich einem späteren Orte vor (dem Kapitel über die Pflicht); ich bemerke hier nur, daß dieselben allerdings gar nicht aus der Abwägung des angerichteten oder befürchteten Schadens stammen und schwerlich jemals hierdurch werden bewirkt werden. Dagegen will ich hier versuchen, die Stärke und Unbedingtheit der Gefühle der Scheu und Reue, welche vorgehabte oder vollbrachte Vergehungen hervorbringen, aus dem Gesichtspunkt einer utilitarischen Moral gleichsam zu *rechtfertigen*.

Von einem griechischen Weisen wird erzählt, daß er, getadelt, weil er um einer geringen Sache willen seinen Sohn hart züchtigte, geantwortet habe: und die *Gewohnheit*, hältst du die für etwas Kleines? — Darin liegt die Antwort auf jene Einwendung. Wenn die einzelne Handlung mit ihrer nächsten Wirkung ein absolut isolirter Vorgang wäre, dann möchte sie in der That unerheblich scheinen. Was ihr, auch wenn sie an sich ganz unerheblich ist, Bedeutung giebt, das ist der Umstand, daß jede Handlung die Tendenz hat, einen Habitus zu begründen, aus dem neue gleichartige Handlungen hervorgehen. Jener Diebstahl des Knaben mag dem Nachbar nicht schaden, mag auch sonst niemandem schaden, mag aller Welt völlig verborgen bleiben: Einem hätte er gewiß geschadet, dem Knaben selbst, wenn nicht durch Buße und Strafe der Schaden verhütet worden wäre. In ihm wäre die Erinnerung geblieben, wie es ihm einmal gelungen, in der Not sich zu helfen; die nächste Not und die gleiche Gelegenheit hätten die Erinnerung geweckt und zur gleichen Hülfe angetrieben; aus dem einmaligen Dieb wäre ein Gewohnheitsdieb, aus dem gelegentlichen Dieb ein professioneller Dieb geworden. Vielleicht wäre es nicht so weit gekommen, aber zweifellos war jener

erſte, ſo unſchuldig ausſehende Diebſtahl der erſte Schritt auf einem Wege, der an dies Ende führt. Es hat wohl niemand mit der Abſicht, ein Dieb zu werden, die erſte Sache genommen; gewiß nicht: er wollte nur dieſes Eine, ſo begehrenswerte, ſo dringend notwendige; aber das weitere kam dann von ſelbſt. — Es hat niemand in der Meinung, ein Lügner zu werden, die erſte Lüge verſucht; es giebt keinen Trunkenbold, der als Trunkenbold angefangen hätte; er fing mit einem einzigen Rauſch an — und dem feſten Vorſatz, vor dem zweiten ſich in Acht zu nehmen. Und jeder folgende Rauſch begann mit dem erſten Glas und dem Vorſatz, es ſolle das letzte ſein. Aber das zweite Glas und der zweite Rauſch, und die zweite Lüge und der zweite Diebſtahl kam von ſelbſt, er fand die Thür ſchon geöffnet. Unſchuld iſt ein negatives Wort, aber eine poſitive Sache. Der erſte Fall bricht die Schutzwehr nieder, die den guten von dem ſchlimmen Wege trennt. Die Sache iſt nirgend ſichtbarer als auf dem Gebiet des geſchlechtlichen Lebens, wie auch das Wort Unſchuld mit ſeiner beſonderen Bedeutung ſagt. Mit dem erſten Fehltritt iſt die abſchüſſige Bahn betreten, die zu einem Abgrund führt. Du wirſt dich vorſehen nicht hinab zu ſtürzen? Das meinten auch die Tauſende, die zerſchmettert unten liegen. „Beim erſten ſind wir frei, beim zweiten ſind wir Knechte", das iſt das Geſetz der böſen Geiſter. Aber auch der guten. Iſt die erſte Verſuchung überwunden, ſo iſt die Gefahr der zweiten nur noch halb ſo groß. Die erſte Selbſtüberwindung iſt die ſchwerſte, jede folgende wird leichter, bis das Rechte mühelos geübt wird.

Das iſt das Erſte, was jeder einzelnen Handlung eine ſo große moraliſche Bedeutung giebt: es wird mit ihr nicht blos über dieſe vorliegende Sache, ſondern gewiſſermaßen über das ganze Leben entſchieden. Das gilt auch nicht blos von der erſten Entſcheidung, obwohl ſie eine beſondere Wichtigkeit hat, ſondern wieder von jeder folgenden: jede drückt die Spur tiefer ein, bis zuletzt ein Herausbiegen aus derſelben zur vollen Unmöglichkeit wird.

Es kommt aber noch ein Zweites hinzu. Wie jede Handlung eine Tendenz hat, in dem handelnden Individuum einen Habitus zu begründen, der fortwuchernd neue gleichartige Thaten gebiert, ſo hat ſie auch die Tendenz, einen gleichartigen Habitus in den angrenzenden

Individuen zu begründen und so zuletzt den Habitus des Individuums zur Gattungseigenschaft zu machen. Es geschieht auf zweierlei Weise: durch Anreizung zur Nachahmung und zur Vergeltung.

Die Macht des Beispiels, des guten wie des bösen, ist bekannt genug. Wie manche Pflanzen Keime hervorbringen, die durch die Luft herumgeführt werden, bis sie auf einen geeigneten Nährboden fallen und aufgehen, so bringen auch gute und böse Handlungen gleichsam Keime hervor, die in der moralischen Atmosphäre allenthalben herumschwärmen, bis sie, durch Augen und Ohren einfallend in Menschenseelen, geeigneten Boden finden und aufgehen.

Die andere Verbreitungsart ist besonders denjenigen Handlungen eigen, die mit ihren Folgen nicht zunächst das handelnde Subjekt, sondern Andere treffen: sie fordern auf zur Vergeltung, zunächst an dem, von dem zuerst Gutes oder Übles erwiesen wurde, sodann an beliebigen Anderen. Darwin erzählt von einem Australier, dem seine Frau gestorben war: er hatte keine Ruhe, bis er eine Frau von einem fremden Stamm gleichsam zur Vergeltung für ihren Tod getödtet hatte (Abstammung des Menschen I, K. 4). Es scheint ein sehr irrationelles Verfahren und doch üben es in gewisser Weise alle Menschen. Wer eine Schädigung, eine Unfreundlichkeit oder Gewaltthat erlitten hat, der wird, wenn er an dem Urheber derselben sich nicht zu rächen vermag, sei es, daß derselbe ihm nicht erreichbar oder daß er unbekannt ist, geneigt sein, an irgend einem, der ihm gerade in den Wurf kommt, seinen Zorn auszulassen. Wir wissen es Alle und weichen einem Manne, der in solcher Gemütsverfassung ist, aus. Es ist jemand auf dem Markt, er weiß nicht von wem, mit einem falschen Zweimarkstück betrogen worden: man kann zehn gegen eins wetten, daß er, sonst ein rechtlicher Mann, es wieder anzubringen suchen wird. Das „Publikum" hat ihn betrogen: es ist erlaubte Notwehr, ihm sein falsches Geld zurückzugeben. — Nicht minder pflanzen sich aber auch Gefälligkeiten und Wohlthaten fort. Es wurde mir von einem Unbekannten bei gelegentlicher Begegnung eine Freundlichkeit erwiesen, er zahlte für mich den Groschen auf der Pferdebahn, da ich meinen Geldbeutel vergessen hatte: es treibt mich, nicht blos jenem zu danken, sondern auch, die Freundlichkeit an Unbekannte weiter zu geben.

Am stärksten findet Fortpflanzung des Guten und Bösen innerhalb der Familie statt; nirgend ist das Beispiel wirksamer, nirgend Vergeltung sicherer: was von den Eltern empfangen wurde, wird an den Kindern vergolten. Gute Erziehung und böse Erziehung, beide sind erblich.

6. Die bisherige Betrachtung nahm von dem Urteil über Menschen, menschliche Handlungen und Eigenschaften, wie es in der Sprache äußerlich zur Erscheinung kommt, ihren Ausgang. Sie führte auf den Begriff der allgemeinen Wohlfahrt als das letzte Ziel, durch Beziehung auf welches Wertunterschiede auf diesem Gebiet zuletzt begründet seien. Es möchte nun gesagt werden, wenn man nicht im Urteil, sondern im Willen selbst seinen Ausgangspunkt nehme, bei dem denn doch in letzter Instanz die Entscheidung sei, dann komme man auf eine andere Bestimmung des letzten Ziels: nicht die allgemeine Wohlfahrt, sondern die Wohlfahrt des handelnden Individuums. Erhaltung und Förderung des eigenen Selbst sei in Wahrheit das Ziel, von dem alle Bestrebungen lebender Wesen angezogen würden. — Es ist das die Ansicht des egoistischen Utilitarismus.

Es wird später, nachdem der Begriff der Wohlfahrt selbst genauer bestimmt ist, auf diese Frage zurückzukommen sein: ich bemerke hier nur vorläufig, daß ich diese Ansicht für eine irrtümliche halte. Ich bin überzeugt, daß in Wahrheit die Ansicht eines Individuums über gut und böse, die in seinem moralischen Urteil über menschliche Handlungen sich kundgiebt, und die Ansicht, welche seinen Handlungen und Bestrebungen zu Grunde liegt, wenn sie auch nicht immer zusammenfallen, so doch im Wesentlichen in einer Richtung liegen, in der Richtung auf das Ziel: allgemeine Wohlfahrt.

Schopenhauer sagt einmal in einer der ihm eigenen scharf zugespitzten Wendungen: die meisten Menschen, wenn sie vor die Wahl gestellt würden: entweder du oder die ganze übrige Welt muß untergehen, würden unbedenklich den Untergang der ganzen Menschheit dem alleinigen Untergang des eigenen Ich vorziehen. — Es mag sein, daß mancher im Drang des furchtbaren Augenblicks, so sich entschiede. Aber ich glaube nicht, daß es einen Einzigen gäbe, der nicht im nächsten Augenblick, wenn nun die Welt untergegangen und er allein übrig wäre, die Wahl bereute oder wenigstens von da ab nur noch

einen Wunsch hätte: nun auch selbst von einem unerträglich gewordenen Dasein erlöst zu werden. Auch der am meisten egoistische Mensch würde alsbald die Entdeckung machen, daß ein vollständig isolirtes Leben ihm schlechterdings leer und wertlos sei. Er bedürfte des Daseins Anderer, sei es auch nur, um von ihnen gefürchtet und beneidet zu werden; was wäre ihm der Besitz aller Güter, die ihm als dem Einzigen zufielen, wenn es niemanden gebe, vor dem er sie voraus hätte? Aber schwerlich wird jemand glauben, daß es auch nur einen einzigen Menschen giebt, dessen Beziehungen zu Andern hiermit erschöpft wären, einen einzigen, dem Wohl und Wehe seiner Umgebung vollständig gleichgültig wären oder nur antipathische Gefühle erregten. Zu irgend einer Gruppe von Menschen steht jeder in der Beziehung, daß er in seine Wohlfahrt die ihre einschließt; und von der ungeheuer überwiegenden Mehrzahl wird man sagen dürfen, daß die Wohlfahrt Anderer, ihrer Kinder, ihrer Familie, ihres Volkes, so mit der eigenen Wohlfahrt zusammenfällt, daß eine Auseinandersetzung zwischen dem Eigenen und Fremden durchaus unmöglich ist. Die Trennung der Handlungen in egoistische und altruistische ist eine rein fiktive; eigene und fremde Wohlfahrt wirken in menschlichen Handlungen regelmäßig als untrennbar einheitliches Motiv zusammen.

Ich glaube demnach, daß man ohne großen Fehler sagen darf: was im Urteil als letzter Maaßstab des Wertes an menschliche Handlungen und Eigenschaften gelegt wird, das ist, wenngleich mit erheblichen Abweichungen im Einzelnen, doch im Ganzen und Großen auch der wirkliche Zielpunkt des Willens: die Wohlfahrt der Gesamtheit, auf welche die Wirkung seiner Handlungen sich erstreckt.

7. Die Summe dieser ganzen Betrachtung fasse ich nunmehr in folgende Sätze zusammen.

1) Handlungen werden gut genannt, einmal sofern sie ihrer Natur nach günstige Wirkungen für die Wohlfahrt des Handelnden und der Gesammtheit derer, auf welche sich diese Wirkungen erstrecken, zu haben tendiren (auf die wirklichen Folgen, welche auf Anlaß der einzelnen Handlung eintreten, kommt es bei dem Urteil nicht an); sodann, sofern sie als Anzeichen einer guten Eigenschaft, einer guten Willensrichtung oder Gesinnung angesehen werden.

2) Eine Eigenſchaft oder Willensrichtung wird gut genannt, ſofern ſie ihrer Natur nach die Tendenz hat, die Wohlfahrt des Handelnden und ſeiner Umgebung zu fördern; auch hier iſt die wirkliche Wirkſamkeit in dieſem Sinne nicht erforderlich zur Urteilsbeſtimmung.

3) Ein Menſch wird gut genannt, ſofern ſein eigenes Leben, ſoweit an ihm liegt, im Sinne menſchlicher Wohlfahrt ſich geſtaltet, und ſofern es zugleich auf das Leben der Umgebung in demſelben Sinne günſtig einwirkt.

Schlecht oder böſe bedeutet überall das Gegenteil, mit dem Unterſchied, daß böſe im engeren Sinne diejenigen Handlungen, Eigenſchaften, Menſchen genannt werden, bei denen Schädigung fremder Wohlfahrt nicht blos als thatſächliche Wirkung eintritt, ſondern als Motiv den Willen beſtimmt. Für die andere Seite hat der Sprachgebrauch eine ähnliche Differenziirung nicht durchgeführt. Doch bedeutet Güte die Willensrichtung, welche die Förderung fremder Wohlfahrt zur Abſicht der Handlungen hat, und man könnte hiernach gütig als den Gegenſatz zu böſe bezeichnen, wie gut zu ſchlecht. Doch iſt der Sprachgebrauch nirgend ſtreng durchgeführt; auch böſe und ſchlecht werden durch einander gebraucht: man ſpricht auch von einem böſen Handel, einer böſen Wunde.

Ich bemerke hier aber nochmals, daß damit nicht geſagt iſt: der Einzelne müſſe in jedem einzelnen Fall die Entſcheidung über die Frage: was ſoll ich thun? durch eine Ausrechnung der vorausſichtlichen Wirkungen ſeiner Handlungen für jenes letzte Ziel, menſchliche Wohlfahrt, herbeiführen. Dieſe Entſcheidung geſchieht vielmehr regelmäßig und wird immer geſchehen, nicht durch Rechnung, ſondern unmittelbar durch Sitte und Gewiſſen. In welcher Beziehung Sitte und Gewiſſen zur Wohlfahrt ſtehen, wird ſpäter Gegenſtand der Erörterung ſein; es wird ſich ergeben, daß Sitten als die von den Kollektivweſen ausgebildeten Verfahrungsweiſen zur Löſung der Lebensaufgaben ebenſo wie die Inſtinkte im Sinne der Lebenserhaltung der Gattung und der Individuen wirkſam ſind; und daß das Gewiſſen urſprünglich nichts anderes iſt, als das Sein der Sitte im Bewußtſein des Individuums. Dieſes hat daher im Gewiſſen in der That eine Fähigkeit, das Gute und Böſe unmittelbar, ohne Raiſonnement, zu

unterscheiden; eine teleologisch notwendige Fähigkeit, so gut als das Tier solche in den Instinkten hat, denn die Berechnung des „Nützlichen" ist, wie schon gesagt, im einzelnen Fall niemals durchführbar und würde jedenfalls die Schnelligkeit des Entschlusses und die Energie der Handlung lähmen, wenn sie jedesmal angestellt werden müßte. Da tritt denn als Regel das summarische Verfahren der Entscheidung durch das Gewissen gemäß der Sitte ein. — Allerdings können Fälle vorkommen, wo die sittliche Notwendigkeit eintritt, gegen die Regel zu handeln; und da wird dann die subjektive Entscheidung zwar auch durch ein einfaches Gefühl der Notwendigkeit bewirkt, die objektive Rechtfertigung aber kann allein aus der Nachweisung der Unverträglichkeit der Befolgung der Regel in diesem Fall mit der menschlichen Wohlfahrt genommen werden. Die Sache liegt hier wie beim Recht. Der Grund der Ausbildung und des Bestehens der Rechtsnormen, wodurch das Handeln des Einzelnen geleitet und gebunden wird, ist die öffentliche Wohlfahrt. Aber der Einzelne kann nun eben an die Gesetze und Rechte sich halten und braucht nicht jedesmal für sich selbst erst durch Überlegung und Rechnung zu finden, was in diesem Fall zu thun das Rechte sei: das Gesetz entscheidet eben für ihn. Doch kehrt im Notrecht die Sache zu seiner eigenen Entscheidung zurück: es giebt Fälle, wo das Recht zu brechen notwendig wird, weil die Befolgung der Rechtsnorm mit menschlicher Wohlfahrt nicht verträglich ist.

Zweites Kapitel.

Das letzte Ziel oder das höchste Gut.

1. Als den letzten Beziehungspunkt aller Wertschätzung menschlicher Dinge fanden wir menschliche Wohlfahrt. Worin besteht dieselbe?

Auf diese Frage antwortet eine weit verbreitete moralphilosophische Richtung, die hedonistische: Wohlfahrt besteht in Lustgefühlen. Das Leben hat Wert, weil und soweit es Lust gewährt. Lust ist das an sich Wertvolle und allen übrigen Dingen, Eigen-

ſchaften und Bethätigungen kommt Wert nur zu, ſofern ſie Mittel ſind, Luſt hervorzubringen. So Ariſtipp und Epikur, ſo Bentham und Mill. So auch die Peſſimiſten, wenn ſie argumentiren: das Leben hat keinen Wert, weil es einen Überſchuß an Schmerz, nicht an Luſt ergiebt.

Einer Prüfung dieſer Anſicht halte ich nicht für überflüſſig die Bemerkung vorauszuſchicken, daß die Frage iſt: ob die hedoniſtiſche Anſicht wahr oder unwahr, nicht aber: ob ſie gut oder ſchlecht iſt? Der Verſuch, die Unwahrheit dieſer Anſchauung durch ihre Unwürdigkeit darzuthun iſt alt; Hedonismus und Atheismus werden auf dieſe Weiſe ſchon in einem alten Spruch aus der ſtoiſchen Schule mit einander abgethan: Die Luſt das Endziel — ein Glaube, der für eine Hure paßt; es giebt keine Vorſehung — ein Glaube, der nicht einmal für eine Hure paßt*). Das iſt ein unzuläſſiges Verfahren. Theorien ſind ſchlecht nur, ſofern ſie unwahr ſind: ihre Unwahrheit aus ihrer Schlechtigkeit beweiſen, iſt ein Verfahren, welches die Beredſamkeit ſich ſchwerlich jemals wird entreißen laſſen, von welchem Gebrauch zu machen die Philoſophie jedoch überall ſich unterſagen muß. Ich füge hinzu, daß es an reinen und ſittenſtrengen Männern unter den Vertretern dieſer Anſicht nie gefehlt hat; Epikur war, ſo viel wir wiſſen, in ſeinem Leben tadellos, und Bentham und Mill waren ſo rüſtige und tatkräftige Vorkämpfer für die Verwirklichung praktiſcher Ideen, daß man ſie mit dem Namen von Idealiſten, wenn es ein Ehrentitel iſt, vor vielen zieren darf, die ihn ſelber ſich beilegen.

Wie kann alſo die Behauptung: Luſt iſt das abſolut Wertvolle, bewieſen werden? Nicht auf andere Weiſe als durch die Aufzeigung, daß ſie von der menſchlichen Natur thatſächlich ſo geſchätzt wird. Der Moraliſt hat, wenigſtens in dieſem Stück, nicht die Aufgabe des Geſetzgebers, ſondern des Auslegers der Natur oder des Naturhiſtorikers; es wäre abſurd zu ſagen: die menſchliche Natur ſchätzt zwar nicht die Luſt als das abſolut Wertvolle, aber ſie ſollte es thun. So verfahren denn auch in Wirklichkeit alle Hedoniſten. Sie behaupten: alle Menſchen, ja alle lebenden Weſen, ſtreben ſtets und überall

*) *Ἡδονὴ τέλος, πόρνης δόγμα· οὐκ ἐστι πρόνοια, οὐδὲ πόρνης δόγμα* (A. Gellius IX, 5).

nach Lust. Lust (oder Befreiung von Schmerz) ist die einzige Sache, die absolut begehrt wird, absoluter Zweck ist, alle übrigen Dinge, die begehrt werden, werden begehrt nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zum Zweck der Erreichung von Lust oder der Befreiung von Schmerz.

Ich glaube nicht, daß diese Ansicht mit den Thatsachen in Übereinstimmung ist. Selbstbewußtsein und naturgeschichtliche Betrachtung scheinen mir beide dieser Auffassung zu widersprechen.

Wie stellt sich im Selbstbewußtsein die Sache dar? — Machen wir uns zunächst das Verhältnis von Zweck und Mitteln deutlich. Mich friert, ich wünsche mich zu erwärmen. Ich kann diesen Zweck durch verschiedene Mittel erreichen: ich kann mir Bewegung machen, ich kann mich wärmer anziehen, ich kann ein Feuer anzünden. Hierzu kann ich wieder Holz oder Torf oder Kohlen nehmen. Hier haben wir das Verhältnis von Zweck und Mitteln reinlich dargestellt: der Zweck ist die Erwärmung, ihn will ich selbst, die Mittel nur um seinetwillen; sie sind mir an sich ganz gleichgültig; ich wähle unter ihnen dasjenige, das mir am schnellsten und mit dem geringsten Aufwand zu meinem Zweck verhilft. — Besteht nun zwischen allen möglichen menschlichen Thätigkeiten und Zuständen und der Lust dieses selbe Verhältnis, daß die Lust Zweck, die Dinge oder Thätigkeiten Mittel sind? Wir setzen uns hungrig zu Tisch. Ist Lust unser Zweck, zu dem sich das Essen, wie in jenem Beispiel die Kohlen, als ein an sich gleichgültiges Mittel verhält? Der Musikliebhaber geht in ein Konzert; ist Lust sein Zweck und Musik das Mittel? Stellt sich die Mutter, die zu ihrem Kinde heimeilt, Lust als Zweck und das Kind als Mittel vor? Hat Goethe — nach der Formel Benthams: daß jedes menschliche Wesen bei jeder Bethätigung jederzeit den Weg einschlägt, der nach seiner jedesmaligen Ansicht in dem Augenblick den größten Beitrag zu seinem Maximum von Lustgefühlen verspricht — als Mittel zu seinem Glücksmaximum gewählt Dichtungen in gebundener und ungebundener Rede, Liebesverhältnisse mit Mädchen und Frauen, Geschäfte und Reisen, naturwissenschaftliche und geschichtliche Untersuchungen? Nun das ist ja absurd, und Niemand wird es sagen wollen. Sondern, in seiner Natur lagen Triebe und Kräfte, die zur Entfaltung und Bethätigung drängten, nicht wesentlich

anders, als Triebkräfte, die im Pflanzenkeim eingeschlossen liegen. Und bei der Entfaltung und Bethätigung trat Lust ein, aber diese Lust war nicht vorher in der Vorstellung als Zweck und jene anderen Dinge als Mittel. Der Trieb und das Verlangen ihn zu bethätigen, war vor aller Vorstellung von Lust, nicht umgekehrt die Vorstellung von Lust vor dem Trieb, ihn erst hervorbringend oder erweckend.

Oder dürfen wir uns durch die anscheinende Absurdität nicht abschrecken lassen, müssen wir den Mut haben zu sagen: in Wahrheit ist es doch so, daß alles Verlangen nicht auf die Sache, sondern auf die Lust gerichtet ist? James Mill, ein Mann von Scharfsinn und Mut, verlangt es. Im neunzehnten Kapitel seiner Analysis erklärt er: Verlangen (desire) ist lediglich ein anderer Name für „Vorstellung von Lust“ (idea of pleasure). Es mische sich aber eine Zweideutigkeit durch einen Associationsprozeß ein; der Ausdruck Verlangen werde auch von den Ursachen von Lustgefühlen gebraucht: wir haben ein Verlangen Wasser zu trinken. Das sei aber genau genommen eine figürliche Redensart. Eigentlich gehe das Verlangen nicht auf das Wasser oder das Trinken, sondern auf die Lust, von der das Wassertrinken blos die Ursache sei. Die Illusion, daß wir zu trinken verlangten, entspringe lediglich aus einer sehr genauen Association.

Mir fällt darüber eine Anekdote ein, die einmal in den fliegenden Blättern zu lesen war. Ein Engländer sitzt an einem Wasser und angelt. Ein Einheimischer tritt zu ihm und sagt: da sind keine Fische. Worauf der Engländer mit unbewegter Miene antwortet: ich angle nicht für Fische, sondern für Vergnügen. Dieser Engländer hatte also die Association aufgelöst und stellte das Angeln und die Lust als Mittel und Zweck einander gegenüber. Ob auch andere Menschen dasselbe thun? es scheint mir doch sehr fraglich. So weit ich vermögend bin, die Sache im Selbstbewußtsein zu beobachten, will mir vorkommen, daß der Wille oder der Trieb oder das Verlangen überhaupt niemals auf ein Quantum Lust als den absoluten Zweck, sondern immer unmittelbar auf die Sache, die Bethätigung, die Zustandsveränderung gerichtet ist. Eine Vorstellung der Sache geht dem Verlangen, wenigstens zuweilen, vorher, aber eine Vor-

stellung der Lust als solcher, zu der die Sache als bloßes Mittel sich verhält, finde ich niemals im Bewußtsein.

Daß nicht vorgestellte Lust als Zweck den Willen in Bewegung setzt, nach Mitteln sich umzuthun, dafür scheint auch folgender Umstand zu sprechen. Wenn es so wäre, so müßten wir erwarten, daß die vorgestellte Lust auf den Willen um so größeren Eindruck mache, je lebhafter und deutlicher sie in der Vorstellung ist. Die Vorstellung der Lust ist aber doch am deutlichsten und lebhaftesten gleich nach dem Genuß derselben. Also müßte auch das Verlangen nach der Lust dann am stärksten sein. Augenscheinlich liegt die Sache umgekehrt: ein deutliches Anzeichen dafür, daß der Trieb früher ist als die Lust: nicht die Vorstellung der Lust ist Ursache des Triebes oder Verlangens, sondern der vorhandene Trieb ist Ursache der Lust, indem er sein objektives Ziel erreicht.

Der Hedonismus müßte hiernach seine Behauptung wenigstens dahin abändern, daß er sagte: Lust ist, wenn denn auch nicht der vorgestellte Zweck, so doch das thatsächliche Ziel, das, dem Bewußtsein vielfach verdeckt, in Wahrheit doch, wie ein verborgenes Gewicht wirkend, die Maschine in Thätigkeit setzt. Die Dinge, die im Bewußtsein als letzte Ziele erscheinen, Ehre, Reichtum u. s. f. wären dann gleichsam Vorwände, die dem Intellekt vorgespiegelt würden, während der Wille in Wirklichkeit immer nur dem einen nachjagte, der Lust. — Einem Verliebten geschieht es, daß er, um irgend eines Geschäftes willen ausgehend, zu seiner eigenen Überraschung sich plötzlich in der Straße findet, wo der Geliebten zu begegnen Aussicht ist. Und nun wird ihm selbst klar, jenes Geschäft ist im Grunde von dem Trieb der Vernunft nur vorgespiegelt worden, um ihrem Einspruch zuvorzukommen. — Liegt in unserem Fall die Sache ebenso? ist die Lust gleichsam die Geliebte des Willens, der zu begegnen unabläßig trachtend, er dem Verstand allerlei anderweite Geschäfte vorspiegelt?

Ich wüßte nicht, wie diese Behauptung bewiesen werden könnte, als durch die Thatsache, daß in allen Fällen der Wille zwar nicht bei dem ostensiblen, wohl aber bei dem eigentlichen Ziel anlangt; ebenso wie in dem obigen Beispiel der geheime Zug des Herzens dadurch an den Tag kam, daß der Verliebte an dem heimlich ge-

wollten Ziel ſich wirklich fand. Liegt die Sache ſo? Mir ſcheint nicht; eher könnte man wohl noch das Gegenteil behaupten, nicht das angeblich im geheimen gewollte, ſondern eben das oſtenſible Ziel wird erreicht. Der Habſüchtige kommt wohl zu Reichtümern; aber die Luſt und Befriedigung, die er ſich davon verſprach, die findet er nicht; der Ehrgeizige bringt es wohl zu Rang und Stellung, zu Orden und Ehren aller Art, aber ſie ſättigen nicht die Begierde; der Gattungstrieb führt wohl zur Fortpflanzung der Art, aber dem Individuum bringt die Erfüllung Enttäuſchung, Not und Sorge. —

Aber, ſo möchte nun jemand ſagen, das Alles mag ſein; bleibt es nicht dennoch dabei, daß wir, was immer wir alſo thun oder erſtreben, darum thun oder erſtreben, *weil es Befriedigung gewährt oder verſpricht*? Wäre das nicht der Fall, würden wir es thun? Gäbe es Befriedigung und ſein Gegenteil überhaupt nicht, würde dann nicht alles Streben überhaupt aufhören? Würde uns nicht alles einerlei ſein? Was heißt aber dies anders als: Luſtgefühle ſind es zuletzt, wodurch alle Wertunterſchiede begründet werden?

In der That, daran iſt kein Zweifel, gäbe es Gefühle der Befriedigung und des Unbehagens, der Luſt und des Schmerzes überhaupt nicht, dann gäbe es auch keine Wertunterſchiede, dann würden gut und ſchlecht ſinnloſe Wörter ſein, oder vielmehr ſie würden in menſchlicher Rede überhaupt nicht vorkommen. Das iſt ein ſo wahrer Satz, daß man ihn als einen identiſchen bezeichnen kann: Wertunterſchiede machen und Befriedigung und ſein Gegenteil empfinden iſt genau dieſelbe Sache. Aber hierfür ſcheint mir der Satz: Luſt oder Befriedigung iſt der Zweck, um deſſenwillen alle Dinge gewollt werden, ein durchaus ungeeigneter Ausdruck. Befriedigung oder Luſt *iſt* nicht das, was gewollt wird, ſondern ſie iſt der *Ausdruck* dafür, daß das Weſen erreicht hat, was es will. Auf die Frage: was iſt das letzte Ziel des Willens? iſt die Antwort: Befriedigung iſt das Ziel, eine reine Tautologie; nicht anders als wenn man auf die Frage: wodurch wird der Wille zuletzt befriedigt? antwortete: durch Befriedigung; oder auf die Frage: was iſt das Ziel des Willens? ſagte: die Erreichung ſeines Ziels. — Freilich iſt das wahr; aber ſchwerlich wird ein Fragender durch ſolche Auskunft ſich belehrt finden; was er wiſſen will, iſt: welcher objektive Lebensinhalt iſt es, der mit Befriedigung

erlebt wird. — Aristoteles hat längst das wirkliche Verhältnis, das zwischen der Lust und dem Willen besteht, bezeichnet: sie ist nicht Zweck oder Ziel, sondern ein Anzeichen, daß die Natur ihr Ziel erreicht hat. In dem Gefühl wird der Wille seiner selbst und seines Zustandes, der Durchsetzung oder der Hemmung seines Dranges inne: aber dies Innewerden das Gut selbst zu nennen, heißt eben in jene sinnlosen Tautologien fallen: wertvoll ist nicht das Ding, sondern der Wert, der in ihm ist, befriedigend ist nicht die Thätigkeit oder das Spiel, sondern die Befriedigung, die es gewährt.

2. Es giebt eine andere Form, in der die hedonistische Ansicht auftritt, die negative: nicht vorgestellte Lust, aber gefühlter Schmerz oder Unbehagen sei für lebende Wesen der regelmäßige Antrieb zur Bethätigung. Befreiung von Schmerz sei es, worauf im Grunde das Streben immer und überall gerichtet sei.

Mir scheint, auch in dieser Form ist die Theorie nicht geeignet, die Thatsachen auszudrücken. Ohne Zweifel finden wir häufig Schmerz und Unbehagen als Motiv eines Strebens im Bewußtsein. Das Brennen der Wunde treibt zum Arzt, die Langeweile peinigt den Müssiggänger und bewegt ihn, sich Unterhaltung oder Plage zu verschaffen. Aber gilt es in allen Fällen? Ist es immer ein Unbehagen, ein wirkliches oder ein drohendes, welches uns zur Arbeit treibt? War es ein Unbehagen, das Goethe zum Dichten und Dürer zum Zeichnen trieb? Ist es ein Schmerz, der das Kind zum Spielen nötigt? Mir scheint das doch nicht eigentlich gesagt werden zu können; sondern der Trieb ist zunächst ohne Schmerz, der Schmerz kommt erst, wenn der Trieb nicht befriedigt wird; er ist sehr oft noch gar nicht in Sicht, wenn der Trieb schon zur Bethätigung führt. Der Bauer wartet den Hunger nicht ab, um sich zur Bestellung seines Ackers antreiben zu lassen. Er sieht die Sonne höher steigen, er atmet Frühlingsluft und kann es kaum erwarten hinauszuziehen. Ist das ein Schmerzgefühl? Es kann dazu werden, wenn sich Hindernisse zwischen den Drang und seine Befriedigung stellen, aber es ist es nicht.

Mir scheint also, der Trieb ist früher als der Schmerz, ebenso wie er früher war als die Lust; er kann daher auch nicht ursprünglich gerichtet sein auf Vertreibung von Schmerz, so wenig

als auf Erlangung von Luſt. Beide ſind ein Sekundäres: tritt Luſt ein als ein Zeichen, daß ein Trieb das objektive Ziel, worauf er gerichtet war, erreicht hat, ſo tritt Schmerz ein als ein Zeichen, daß ein Trieb ſein Ziel zu erreichen verhindert wird.

3. Hier iſt nun aber noch ein Weiteres hinzuzufügen. Man kann ſagen: die menſchliche Natur iſt ſo wenig auf Schmerzloſigkeit als das abſolute Ziel gerichtet, daß *Schmerz und ſchmerzhafte Bethätigung* ihr völlig *unentbehrlich* iſt. Wenn uns angeboten würde, daß aus unſerem Leben aller Schmerz und alles Schmerzbringende gänzlich ausgetilgt werden ſollte, dann würden wir wohl zunächſt in große Verſuchung kommen, das Anerbieten anzunehmen. Wenn harte Arbeit drückt, wenn der Schmerz brennt, wenn Angſt das Herz zuſammenſchnürt, dann haben wir die Empfindung, es könne nichts beſſeres geben, als ein Leben voll Ruhe und Sicherheit und Frieden. Ich glaube, daß wir nach gemachter Probe bald Reue empfinden und unſer früheres Leben ſammt Mühe und Not und Schmerz und Furcht uns zurückerbitten würden: das abſolut ſchmerz- und furchtloſe Leben würde uns, ſo lange wir die Natur behielten, die wir haben, bald geſchmacklos und unerträglich vorkommen. Denn natürlich, mit den Urſachen des Schmerzes wäre aus dem Leben entfernt alle Gefahr, aller Widerſtand, alles Mißlingen, damit alle Anſtrengung und alles Ringen, die Aufregung vor dem Wagnis, der Drang des Kampfes, das Frohlocken des Sieges. Es gäbe nach der Vorausſetzung nur Befriedigung ohne Hemmung, Gelingen ohne Widerſtand. Wir würden deſſelben bald ſo ſatt ſein als eines Spieles, in welchem wir von vornherein gewiß wären, jedes Mal zu gewinnen. Welcher Schachſpieler mag mit einem Gegner ſpielen, den er unfehlbar jedesmal beſiegt? Welcher Liebhaber des Kegelſpiels hielte es auf einer Bahn aus, die ſo eingerichtet wäre, daß auf jeden Wurf alle Neun fielen? Die Ungewißheit, die Bedrängnis, das Mißlingen ſind eben ſo notwendige Elemente eines Spiels, das uns feſſeln und befriedigen ſoll, als Glück und Sieg.

Und ganz ebenſo verhält es ſich mit dem Leben ſelbſt. Ein Löwe, der in der Wüſte Hunger und Durſt, Froſt und Hitze leidet, möchte bei ſich denken: wie gut hätte ich es, wenn ich, in ſicherer Höhle liegend, täglich Wild genug hätte. Unverſehens iſt er in einem

schönen Garten in der bequemsten Wohnung untergebracht, wo ihm jede Wartung und Pflege wird, die er sich nur wünschen mag. Selbst die Gefährtin fehlt nicht. Die Sache gefällt ihm zuerst. Aber bald findet er seinen schönen Käfig, der nach allen Regeln der Löwenhygiene gebaut ist, doch etwas eng und langweilig. Man sieht seine unzufriedene Miene und giebt ihm einen großen Park zum Aufenhalt, worin das schönste Wild zur eigenen Jagd stets bereit ist. Aber bald wird er der leichten und sicheren Jagd überdrüssig. Er ist, nun ja, zufrieden, aber es ist ihm nicht wohl dabei. Was fehlt ihm denn? Ja ihm fehlt eben das, dem er zu entrinnen begehrte, ihm fehlt das Schweifen und Hungern, die Aufregung der wirklichen Jagd und des Kampfes; ihm fehlt die Wüste. — Ob nicht die Söhne der Wüste, die in den Schlachten Muhameds gefallen sind, wenn sie nun die Freuden des Paradieses drei Tage lang genossen haben, mit Sehnsucht der Wüste und des Kampfes gedenken?

Die Dichtung ist ein Spiegel des menschlichen Lebens und des Willens, der in ihm sich offenbart. Welche Dichtungen gefallen uns? Sind es diejenigen, welche Ruhe und Frieden, sicheres Behagen und allgemeines Wohlwollen malen? Wielands Aristipp ist eine der wenigen Dichtungen von dieser Art. Aristipp und Lais, Kleonidas und Musarion und wie die Personen des Romans weiter heißen, haben alles, was das Herz begehrt: sie sind reich, sie leben in schönen Stadt- und Landhäusern, die mit allem, was Natur und Kunst hervorbringt, wohl versehen sind. Sie sind schön und gesund dem Leibe nach. Sie haben Verstand und Witz, Beobachtungs- und Darstellungsgabe, so daß es ihnen an der besten Unterhaltung niemals einen Augenblick fehlt. Sie haben ein glückliches Temperament, gleich geneigt zu erfreuen und sich erfreuen zu lassen; sie lieben sich alle gegenseitig zärtlich, aber ohne heftige Leidenschaft, so daß sie, was Andern die Qualen der Eifersucht verursachen würde, mit der Gleichmütigkeit des Weisen sehen, dem der Wechsel der Neigungen ein interessantes Naturspiel ist. Sie haben sich endlich, Lais nicht minder als Aristipp, auf ihr Leben eine ganz passende Philosophie gemacht: ihr natürlicher Beruf sei, so philosophirt Lais in einem Brief an die Freunde (III. B., 26. Br.), die Männer glücklich zu machen, ohne ihre Ehefrau zu sein: „es wäre eine lächerliche Demut, wenn ich

leugnen wollte, daß ich die Kunst glücklich zu machen, wen ich will, ziemlich gut verstehe und daß die Natur mich an den meisten Gaben, die dazu nötig sind, nicht verkürzt hat. Auch gestehe ich, einen Mann, der es wert ist, durch mich glücklich zu sehen, kann mich auf kurze Zeit in die angenehme Täuschung versetzen, als ob ich es gleichfalls sei. Aber daß beides, das Glück, was ich gebe und was ich dagegen zu empfangen scheine, im Grunde bloße Täuschung sei, davon sind die Wenigen, mit denen ich bisher den Versuch gemacht habe, so gut überzeugt als ich selbst. Dies wird und muß Euch anderen wackeren Hausfrauen unnatürlich vorkommen, aber es ist nun einmal so und ich kann nicht wünschen, daß es anders sei. Die Natur, die wie eine gute Mutter dafür sorgt, daß keines ihrer Kinder gar zu sehr zu kurz kommt, hat es so eingerichtet, daß doch niemand sein Ich mit dem eines Anderen vertauschen möchte. So geht es auch mir; da ich einmal Lais bin, so ergeb ich mich mit guter Manier darein und danke Kleonis, daß sie mir die Sorge, in meinem Freund Aristipp den glücklichsten aller Männer zu sehen, abgenommen hat." Dem Brief ist ein Kästchen mit Perlen für die Freundinnen beigefügt: „Ihr werdet ein wenig erschrecken, aber ich bin so reich an solchem Spielzeug, daß Ihr Euch des Wertes halber kein Bedenken machen müßt. Die Perlen sind an Wasser, Größe und Rundung eine wie die andere. Ihr braucht sie also blos zu zählen, um Euch schwesterlich darein zu teilen. Wem das Kästchen bleiben soll, laßt grade oder ungrade entscheiden*)."

*) Es giebt Biographien, die an Wielands Aristipp erinnern; mir ist es mit J. C. Bluntschli's Selbstbiographie (Denkwürdiges aus meinem Leben, 3 Bde. 1882) so ergangen. B. war eine begabte und liebenswürdige Natur, ein temperamentvoller, optimistischer Politiker und Philosoph. Überall war er dabei: Großmeister unter den Freimaurern, Gründer des Protestantenvereins, Unternehmer bei der Kodificirung des Völkerrechts, erster Sprecher und allverehrter Vorsitzender auf allen Versammlungen beider Gesellschaften, Präsident der Rheinischen Kreditbank, Mitglied der badischen ersten Kammer, ruhmvoller Professor an der Heidelberger Universität, berühmter Schriftsteller auf dem Gebiet der Jurisprudenz und Politik, Mitglied von 7 Akademien, Ehrendoktor von 5 Universitäten (Wien, Moskau, Oxford, Lahore und Mitglied der Petersburger Universität), Ritter von 8 Orden, beglänzt und beglückwünscht bei zahlreichen Jubiläen, seine Werke in 8 Sprachen ersetzt, alles gelang ihm, nur eine kleine Enttäuschung erlebte er: daß er trotz

Warum ist der Aristipp ein unerträgliches Buch? Weil es unwahr ist? Vielleicht ist es das. Aber warum freuen wir uns nicht an der Täuschung dieses vollkommenen Glücks, abgesehen von jenen kleinen sentimentalen Anwandlungen der Lais? Darum nicht, weil uns ein solches Leben selbst unerträglich sein würde. Es blieben darin die tiefsten Triebe unserer Natur ganz ohne Bethätigung und darum ohne Befriedigung. Wer möchte denn leben ohne Widerstand und Kampf? Die Wahrheit selbst, wäre sie dem Menschen, was sie ihm ist, wenn sie ohne Mühe erlangt und ohne Kampf erhalten und durchgesetzt würde? Kampf und Opfer bringen für die Sache der eigenen Wahl, das ist ein notwendiges Element menschlichen Lebens. Carlyle spricht in einer schönen Stelle seines Buches über Helden und Heldenverehrung diese Wahrheit aus: „Es ist eine Verläumdung der Menschheit, zu sagen, daß sie zu heldenmütiger Thätigkeit geweckt werde durch Gemächlichkeit, Aussicht auf Vergnügen, Belohnung durch Zuckerwerk, in dieser Welt oder in der andern. Im gemeinsten Sterblichen liegt etwas Edleres. Der arme fluchende Soldat, gemietet um erschossen zu werden, hat seine Soldatenehre, außer dem Drillkommando und den 5 Groschen täglich. Nicht Süßigkeiten zu kosten, sondern Edles und Tüchtiges zu leisten und sich unter Gottes Himmel als einen gottgeschaffenen Menschen zu bewähren, ist es, wonach dem ärmsten Sohne Adams dunkel verlangt. Zeige ihm den Weg dazu und der stumpfeste Handlanger entflammt zu einem Helden. Mühsal, Selbstverleugnung, Märtyrertum, Tod sind die Lockungen, die auf das menschliche Herz wirken."

Freilich nicht allein wirken, müssen wir wohl hinzufügen; aber doch wirken sie auf Alle. Und das ist es, warum Wielands Roman keinen Eindruck macht, warum Epos und Drama, die von Leidenschaft und Kampf, von Sieg und Tod handeln, die Herzen der Menschen unwiderstehlich anziehen und bewegen. Hier sehen sie ihr Lebensideal vor sich gemalt, nicht im Idyll und im Schäferspiel. Aristoteles erwägt die Frage, warum die Anschauung des Schmerz-

---

wiederholter Anläufe dennoch Zeit seines Lebens nicht Minister wurde; doch trug er auch diese Enttäuschung mit Fassung. — Ein glückliches Leben fürwahr und ein begehrenswertes. Und doch — es fehlt ihm etwas.

lichen und Schrecklichen in der Tragödie gefalle? Er meint, weil dadurch die Gefühle der Furcht und des Mitleids erregt werden: die menschliche Natur dränge zur Bethätigung auch dieser Gefühlsweisen und indem die Tragödie dazu Gelegenheit gebe, verschaffe sie ihr mit der Entladung Erleichterung. Er hätte, um die ganze Wahrheit zu sagen, hinzufügen sollen: auch die übrigen mächtigen Gefühle errege sie: Zorn und Entrüstung, Herrschsucht und Rachbegier, Reue und Verzweiflung, Liebesleidenschaft und Opferfreudigkeit, Großmut und Erbarmen, Siegesjubel und Todesmut, kurz alle die tiefsten Gefühle und Triebe, die in der Natur jedes Menschen schlafen. Die Natur, die zur Bethätigung derselben im wirklichen Leben dränge, finde in ihrer sympathischen Erregung durch die Dichtung erleichternde Entladung.

Sollen wir nun sagen: also sind auch Furcht und Mitleid, wenigstens zuweilen und unter Umständen, Lustgefühle? Und die Trauer um einen lieben Todten, die das Herz nicht um alle Schätze der Welt eintauschte, ist nicht ein Schmerz-, sondern ein Lustgefühl? Ich denke, das wäre doch absurd genug. Sondern wir werden sagen: vom Standpunkt des Selbstbewußtseins stellt sich ein Maximum von Lustgefühlen oder ein Minimum von Schmerzgefühlen überhaupt nicht als das Ziel dar, von welchem der Wille eines Menschen angezogen wird; die Bethätigung aller in seiner Natur liegenden Triebe ist es vielmehr, zu welcher er drängt. Er will freilich essen und trinken, ruhen und schlafen, aber auch lieben und hassen, arbeiten und spielen, sorgen und kämpfen, und das alles ohne daran zu denken, ob die Bethätigung dieser Triebe von Lust- oder von Schmerzgefühlen begleitet sein werde. Lust und Schmerz stellen sich im Selbstbewußtsein nicht dar als der positive oder negative Zweck des Lebens, sondern als Bewußtseinsvorgänge, welche die Ausübung aller Lebensfunktionen begleiten und in denen das Wesen des Gelingens oder Mißlingens derselben inne wird.

4. Die Aussage des Selbstbewußtseins über die Bedeutung von Lust und Schmerz wird durch die biologische Betrachtung bestätigt. Dem Naturhistoriker wird die Rolle, welche Lust und Schmerz im Lebenshaushalt spielen, zu Zweifeln und Mißverständnissen kaum Veranlassung werden.

Was zunächst den Schmerz anlangt, so tritt derselbe, so viel wir vermuten können, im tierischen Leben ursprünglich als begleitende Erscheinung bei beginnender Zerstörung des leiblichen Lebens auf, mag dieselbe durch gewaltsame Verletzung oder durch innere Störung, sei es Nahrungsmangel oder übergroße Anstrengung oder unzuträgliche Temperatur, herbeigeführt werden. Die Bedeutung desselben liegt auf der Hand: er dient der Lebenserhaltung, indem er das Wesen zu Flucht oder Abwehr antreibt, ehe die fortschreitende Zerstörung zur Vernichtung des Lebens führt. Wenn zwei lebende Wesen in allen Stücken sich glichen, mit der einen Ausnahme, daß das eine schmerzempfindlich wäre, das andere nicht, so würde offenbar die Wahrscheinlichkeit der Lebenserhaltung unter gleichen Lebensbedingungen für das erstere ungleich größer sein. Das für Schmerz unempfindliche würde durch die Vernichtung überrascht werden, während das andere, durch den Schmerz gewarnt, sich der zerstörenden Einwirkung zu entziehen streben würde. Der Mangel der Empfänglichkeit für Schmerz hätte offenbar ganz dieselbe Folge, welche der Mangel eines Sinnesorganes mit sich führen würde.

Von hier aus ist auch die Bedeutung der Lust zu begreifen. Sie scheint ursprünglich als begleitender Bewußtseinsvorgang bei zwei animalischen Funktionen sich einzufinden: bei der Nahrungsaufnahme und bei der Fortpflanzung. Bei höher entwickelten Tieren breitet sich die Lustempfindung von diesen beiden Punkten auf die angrenzenden Funktionen aus: auch die Thätigkeiten, welche der Nahrungsaufnahme vorhergehen, die Jagd im weitesten Sinne des Wortes, einschließend das Aufspüren, Jagen, Ergreifen und Zerreißen der Beute, werden von Lustgefühlen begleitet. Ebenso breitet sich die Lust, welche die Funktion der Zeugung begleitet, auf die fürsorgende Pflege und Hegung der Nachkommen aus. — Diese beiden Funktionen nun, welche ursprünglich von Lust begleitet werden, nehmen in dem tierischen Lebenshaushalt eine leicht erkennbare Stellung ein; es beruht auf ihnen unmittelbar die Lebenserhaltung, im ersten Fall des Individuums, im zweiten Fall der Gattung. Das organische Leben besteht in einem beständigen Zersetzungs- und Wiederherstellungsproceß: es scheiden fortwährend verbrauchte Elemente aus; die notwendige Kehrseite dieses Processes ist die Aufnahme und Assimilirung neuer

Elemente. Bleibt letztere aus, so tritt in Kurzem der Tod ein. Das Gesammtleben der Art zeigt ein ähnliches Verhalten: beständig scheiden verbrauchte Elemente aus, es ist der Tod der Individuen; der Ersatz findet statt durch Zeugung: bliebe sie aus, so träte in Kurzem das Aussterben der Gattung ein.

Was ist also die Bedeutung der Lust? Der Biolog wird nicht im Zweifel sein: wie der Schmerz als Warnung, so dient die Lust als Lockung; im Schmerz wird der Wille der Lebensbedrohung, in der Lust der Lebensförderung inne; jener mahnt zu Umkehr und Flucht, diese ermuntert auf dem betretenen Wege fortzugehen. Schmerz und Lust sind, so könnte man sagen, die ursprünglichsten Formen der Erkenntnis des Guten und Bösen.

An und für sich setzt die Wirksamkeit der Triebe im animalischen Leben nicht das Vorhandensein von Gefühlen, oder gar von Erkenntnissen voraus. Das eben aus dem Ei geschlüpfte Hühnchen beginnt alsbald Körnchen aufzupicken. Es bringt doch wohl kein Gefühl schmerzlichen Hungers und noch weniger eine Vorstellung von einem Lustgefühl, das durch Nahrungsaufnahme hervorgerufen werden kann, in das neue Stadium seines Daseins mit. Triebe bestimmen die Bethätigung, nicht anders als andere Naturkräfte das Fallen des Steines oder das Zusammenschießen des Krystalls oder das Wachstum der Pflanze. Und ebenso steht es mit dem Geschlechtstrieb: das eben geschlechtsreife Individuum wird ohne vorhergehendes Gefühl oder gar Erkenntnis von dem Triebe zur Ausübung der Funktionen geführt, welche die Erhaltung der Art zur Wirkung haben. Vielleicht bleibt auf der untersten Stufe des tierischen Lebens der Trieb ganz oder so gut wie ganz ohne Gefühl. Aber mit der aufsteigenden Entwickelung des animalischen Lebens findet zugleich statt die aufsteigende Entwickelung der Sensibilität; bei den höheren Tieren und den Menschen wird jede animalische Lebensbethätigung von einem specifischen, ihm eigentümlichen Gefühl begleitet. Dies Gefühl hat entweder Schmerz- oder Lustcharakter, je nachdem die Bethätigung gehemmt oder gefördert wird, hemmend oder förderlich für das Leben ist. In dem Gefühl wird einerseits der Wille seiner selbst und seines Zustandes inne, andererseits ist das Gefühl zugleich Willensantrieb, impulsiver oder adversativer.

Bei höherer Entwickelung des seelischen Lebens erhebt sich aus dem Gefühl und über das Gefühl die *Intelligenz*. Ihre Bedeutung ist ursprünglich keine andere als die, in vollkommener Weise zu leisten, was auch das Gefühl leistet: den Willen über das Zuträgliche und Unzuträgliche zu orientiren. Die *Sinnesempfindungen* kann man als *Anticipationen von Gefühlen* bezeichnen. Das Berührungsgefühl ist Anticipation des Schmerzes der Verwundung. Der Geschmack ist eine Art Vorverdauung, er entscheidet über die Geeignetheit eines Gegenstandes zur Nahrung, ehe derselbe in den Körper aufgenommen wird. Geschmack ist das specifische Gefühl, welches die Funktion der Nahrungsaufnahme und zwar entsprechend der verschiedenen Natur der Nahrung oder genauer, des auf der Zunge eingeleiteten Assimilationsprocesses begleitet: er ist stets entweder angenehm oder unangenehm, und also zugleich impulsiver oder adversativer Willensantrieb. Der Geruch ist eine Art von Vorgeschmack, ein fernwirkender Geschmack, der an den geringsten Partikelchen, welche ein Gegenstand in die umgebende Atmosphäre ausströmt, erkennt, ob derselbe assimilirbar oder nicht, und weiterhin zuträglich und freundlich überhaupt oder das Gegenteil ist. Auge und Ohr bedürfen überhaupt nicht mehr der Resorption der Materie, sie erkennen die Natur des fernen Gegenstandes aus bloßen geringfügigsten Bewegungen, welche von ihm ausgehen. Ursprünglich dienen auch sie der Erkenntnis des Zuträglichen und Unzuträglichen; daher auch ihren Empfindungen noch Gefühlscharakter, Lust und Schmerz, anhaftet. Doch tritt derselbe hier mehr zurück; die Empfindungen der objektiven Sinne, wie man Auge und Ohr wohl genannt hat, sind kaum noch unmittelbar Willensantriebe, sie leiten den Willen dadurch, daß sie entferntere Anzeichen des Zuträglichen oder Bedrohlichen bieten. Die Bethätigung des *Verstandes* endlich, oder der Fähigkeit, aus dem in der Wahrnehmung Gegegebenem das Nichtgegebene durch Kombination abzuleiten, verliert den Gefühlswert so gut wie ganz. Seine Bedeutung ist aber ursprünglich keine andere, als von ferne den Willen zu leiten, daß er das Zuträgliche erreiche und das Unzuträgliche vermeide.

Also der Biolog wird der Lust nicht die Stelle des absoluten Zweckes des Lebens geben, sondern ihr mit dem Schmerz die gleiche

Rolle zuweisen, nämlich die eines Mittels zur Leitung des Willens in dem Geschäft der Lebenserhaltung. In dem Gefühl der Lust wird er der Lebensförderung inne, welche durch die Ausübung einer Funktion herbeigeführt wird: es ist also nicht selbst ein Gut, sondern ein Anzeichen eines erreichten Guten. — In der That, es ist schwer begreiflich, daß die hedonistische Ansicht über die Bedeutung der Lust nicht durch die Frage: was denn die Bedeutung des Schmerzes im Leben sei? verhindert worden ist. Offenbar gehören ja beide untrennbar zusammen. Wenn nun die Lust absoluter Zweck des Lebens ist, was ist dann der Schmerz? Das absolut Zweckwidrige? Das ist ja so augenscheinlich nicht wahr, daß es niemand sagen wird: er ist offenbar ein höchst zweckmäßiges Mittel, vor dem Unzuträglichen zu warnen. Also wird die Lust formell keine andere Stellung haben können.

Endlich könnte die Biologie auch darauf hinweisen, wie entschieden die Natur es ablehne, in dem Sinne des Hedonismus verstanden zu werden. Wenn der Trieb befriedigt ist, hört auch die Lust auf. Nachdem die zur Lebenserhaltung erforderliche Nahrung aufgenommen worden, hört das fortgesetzte Essen auf, mit Lustgefühlen begleitet zu sein, es treten bald Gefühle mit entgegengesetztem Charakter auf. Nur in gewissem Maaße läßt sich noch durch Reizung der sekundär beteiligten Ernährungsorgane Lust erzeugen, man pflegt dieselbe Gaumenkitzel zu nennen. Und ein ähnliches ist bei dem Trieb zu beobachten, dem die Erhaltung der Gattung anvertraut ist. Werden nun die Erhaltungsorgane in dieser Weise als Lusterzeugungsorgane verwendet, so straft die Natur dieses Mißverständnis mit Störungen und Übelbefinden, und wenn diese Kundgebungen nicht beachtet werden, mit der Zerstörung der Organe und zuletzt des Individuums, das hartnäckig an jenem Mißverständnis festhält.

5. Nach Ablehnung der hedonistischen Erklärung des höchsten Gutes, wenden wir uns zu dem Versuch einer positiven Bestimmung. Worin besteht also der Wert eines Lebens, wenn nicht in dem Reinertrag an Lustgefühlen, die es bringt? Mit allgemeinster Formel ist hierauf zu antworten: er besteht in der normalen oder gesunden Ausübung aller Lebensfunktionen selbst, worauf die Natur dieses Wesens angelegt ist.

Für die Richtigkeit dieser Erklärung giebt es keine andere Beweisführung als die, welche oben für die hedonistische verlangt wurde: daß die Formel die thatsächliche Wertschätzung und Willensrichtung ausdrücke. Daß nun die gegebene Formel dieses leiste, dafür ist zwar eine eigentliche Beweisführung nicht möglich, sie könnte ja nur durch Umfrage und Statistik zu Wege kommen; es scheint mir aber keinem Zweifel zu unterliegen. Jedes lebende Wesen will sein Leben leben, d. h. alle Lebensbethätigungen üben, zu denen die Anlagen und Kräfte seiner Natur, wie sie durch die Gattung bestimmt ist, vorhanden sind. Wir können dafür auch mit früheren Denkern setzen: es will sich selbst erhalten, wenn wir nur diesen Ausdruck nicht in dem engen Sinne fassen: das bloße Dasein fortsetzen, sondern in jenem vollen Sinne: alle seine Anlagen durch Übung zu Kräften und Fertigkeiten entfalten und diese nicht als todten Besitz haben, sondern in normaler Bethätigung üben. Dasselbe gilt von dem Menschen; sein Wille ist überall darauf gerichtet, alle diejenigen Funktionen zu üben, zu denen die Fähigkeiten in seiner Natur liegen: er will spielen und arbeiten, erwerben und genießen, bilden und schaffen, lieben und hassen, gehorchen und herrschen, träumen und dichten, forschen und denken; und alles dies in der Reihenfolge von Entwicklungsstufen, wie sie das Leben bietet; er will das Verhältnis des Kindes zu Eltern, des Schülers und Lehrlings zu Lehrern und Meistern durchleben, sein Wille findet zeitweilig die höchste Befriedigung darin; er will als Bruder unter Brüdern, als Freund mit Freunden, als Genosse mit Genossen, als Feind mit Feinden leben; er will Vater und Gatte, Haushalter und Bürger sein, und sein letzter Wille ist, wenn er alles dies durchlebt und erfüllt hat, in Frieden zu seinen Vätern versammelt zu werden. Also Ausbildung aller natürlichen Anlagen zu Kräften und Fertigkeiten, zu Tüchtigkeiten und Tugenden, und Bethätigung aller in einem vollen Menschenleben, das ist das absolute Ziel, worauf der Wille eines Menschen gerichtet ist; ein solches Leben ist für ihn das absolut Gute oder Wertvolle; darin findet er seine Befriedigung und eine Frage: wozu oder warum es gut ist? findet nicht mehr statt. Sagen: alles dies sei gut, nicht um seiner selbst willen, sondern um der Befriedigung willen, welche es verschaffe, hieße, wie gesagt, eine bloße Tautologie

hinzufügen: der Wille werde befriedigt nicht durch die Dinge, sondern durch die Befriedigung.

Im Grunde ist nun dies die Ansicht, in welcher alle großen Moralisten übereinkommen, wenn sie dieselbe auch nicht gleich formuliren. Ganz ausdrücklich ist es die Ansicht von Plato und Aristoteles: das höchste Gut oder die Eudämonie ist ihnen ja nichts anderes als das vollkommene oder gesunde Leben selbst, bestehend in der vollendeten Ausübung aller menschlichen Tüchtigkeiten oder Tugenden. So lehrt auch die Stoa. So Thomas von Aquino*). So Hobbes und Spinoza, wenn sie in die Erhaltung des eigenen Wesens das Ziel setzen, denn ein lebendes Wesen erhält sich ja nur lebend und sich bethätigend. So Leibniz und Wolff, wenn sie die Vervollkommnung als höchstes Gut ansehen: Bethätigung ist für lebende Wesen zugleich Entfaltung und Steigerung. So im Grunde auch Kant, wenn er die Ausübung der Tugend als das, was allein an sich Wert habe, nennt. Und nicht unbemerkt will ich lassen, daß auch der Hedonismus selbst in einem seiner jüngeren Vertreter eben dahin sich geführt sieht. In dem Aufsatz über das Nützlichkeitsprincip nähert sich J. St. Mill unvermerkt der oben entwickelten Ansicht so sehr, daß ein principieller Unterschied eigentlich nicht mehr stattfindet. Indem er außer quantitativen auch qualitative Unterschiede der Lustgefühle annimmt, kommt er schließlich zu einer Formel wie der: besser ein unbefriedigter Mensch, als ein befriedigtes Schwein. Wie mir scheint, hat Mill damit das Princip, daß Lust und Befriedigung das absolute Maaß alles Wertes sei, stillschweigends aufgegeben. Der Wert liegt nun nicht mehr in der Lust als solcher, sondern in den Funktionen, an welche sie geknüpft ist. Wenn Mill von den verschiedenen Arten von Vergnügungen spricht, so spricht er in Wirklichkeit von den verschiedenen Funktionen, deren Ausübung für verschiedene Wesen mit verschiedenen Gefühlen

*) Cuilibet enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum: intellectualibus per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem. Aliter tamen, quae habent et quae non habent: nam ea quae non habent per appetitivam virtutem sui generis desiderio tendunt ad acquirendum, quod eis deest; quae autem habent, quietantur in ipso (Summa contra Gentiles I. 72).

begleitet wird. — Der Leser wolle auch Darwins Erörterungen im 4. Cap. der Abstammung des Menschen nicht unbeachtet lassen. Dieser so überaus besonnene Forscher widerspricht ausdrücklich der Ansicht des Hedonismus, welche Mill eigentlich beweisen wollte: daß Voraussicht von Lust oder Schmerz, auf Grund früherer Erfahrung, das Motiv jeder Handlung sei. Er bemerkt, daß, wie die Tiere blindlings den Trieben und Instinkten folgen, ebenso auch der Mensch häufig durch Triebe und Gewohnheiten ohne alle Reflexion zum Handeln bestimmt werde, und daß es passender sei zu sagen, diese Triebe und Gewohnheiten seien auf Wohlfahrt, als auf Glück gerichtet. Ich setze die Stelle her: „Was die niederen Tiere betrifft, so scheint es viel passender zu sagen, daß ihre socialen Instinkte in Richtung auf das allgemeine Beste, als in Richtung auf das allgemeine Glück der Art sich entwickelt haben. Der Ausdruck allgemeines Beste kann definirt werden als die Bezeichnung für die Erzielung der größtmöglichen Zahl von Individuen in voller Kraft und Gesundheit, und mit allen Fähigkeiten in vollkommener Ausbildung, und zwar unter den Lebensbedingungen, denen sie ausgesetzt sind. Da ohne Zweifel die socialen Instinkte des Menschen in nahezu derselben Reihe entwickelt worden sind, so würde es wohl ratsam sein, in beiden Fällen dieselbe Definition zu benutzen und als Maaßstab für die Moral eher das allgemeine Beste oder die Wohlfahrt als das allgemeine Glück anzunehmen."

6. Aber, so möchte jemand sagen, sind wir nun nicht durch diese ganze Betrachtung im Kreise herumgeführt worden? Zuerst wurde gesagt: der Wert der Tugend bestehe darin, daß sie günstige Wirkungen für die Lebensentwickelung habe. Und nun werde gesagt: der Wert des Lebens bestehe in der normalen Ausübung aller Funktionen oder in der Bethätigung der Tüchtigkeiten und Tugenden?

In der That, es ist so. Aber im Organischen liegt die Sache überall nicht anders: hier ist immer jedes zugleich Mittel und Zweck oder Teil des Zwecks. Herz und Gehirn, Hände und Augen, Muskeln und Knochen sind Werkzeuge der Erhaltung des leiblichen Lebens; aber sie sind zugleich Teile des Leibes: der Leib besteht nicht neben den Organen oder Mitteln seiner Selbsterhaltung, sondern die Gesammtheit derselben macht den Leib selbst aus. Ganz ebenso verhält

es ſich mit den Teilen eines Kunſtwerks; die einzelnen Scenen eines Dramas dienen dem Ganzen, ſonſt wären ſie überflüſſige Epiſoden, aber ſie ſind zugleich konſtituirende Teile des Ganzen, das nur in der Geſammtheit der Scenen da iſt. So dient in einem Menſchenleben jede Tüchtigkeit und Tugend dem Ganzen, aber zugleich macht ihre Bethätigung einen Teil des Lebensinhalts aus und hat in ſofern Teil an dem Ruhm des Ganzen, Selbſtzweck zu ſein. Dies haben ſchon die Stoiker geſehen. Sie teilen die Güter in drei Gruppen: Güter, die abſoluten Wert, Güter, die Wert als Mittel und endlich Güter, die ſowohl als Mittel als auch als letzte Zwecke Wert haben (*τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ τελικὰ καὶ ποιητικά*). Wert als Mittel haben alle äußeren Güter, abſoluten Wert jede Bethätigung der Tüchtigkeit und das ſie begleitende Wohlgefühl; in beider Hinſicht, als Mittel und als Zweck, haben die Tugenden Wert: ſofern ſie die Eudämonie bewirken, als Mittel, ſofern ſie dieſelbe ausmachen, ſodaß ſie Teile derſelben ſind, als Selbſtzweck (Diog. Laert. VII, 57).

Allerdings kann man nun weiter ſagen: zwar ſind alle Funktionen zugleich Mittel und Selbſtzweck, aber nicht alle ſind beides in gleichem Maaße. Wie in einem lebenden Körper nicht alle Glieder oder Organe gleich notwendig ſind, wie in einem Drama einige Scenen dem Mittelpunkt oder der Idee des Stückes näher, andere ferner ſtehen, ſo haben auch in einem Menſchenleben einige Funktionen eine mehr centrale, andere eine mehr peripheriſche Stellung, einige ſind mehr dienende Mittel, andere haben mehr ihren Zweck in ſich ſelber. Hierauf hat ſchon Ariſtoteles ſeine Aufmerkſamkeit gerichtet. Der eigentliche Zweckmittelpunkt für ein Weſen iſt ihm die Bethätigung ſeiner ſpecifiſchen Anlage oder Kraft: für den Menſchen alſo die Bethätigung der Vernunft, die eben die ihm eigentümliche Begabung in der Reihe der Lebeweſen ausmacht. Darnach iſt Philoſophie oder die Funktion des wiſſenſchaftlichen Erkennens der eigentliche Selbſtzweck in einem menſchlichen Leben; die Bethätigung der ethiſchen Tugenden, die alle in der praktiſchen Vernunft begründet ſind, ſteht demſelben am nächſten; in weiterem Abſtand folgt die Bethätigung der animaliſchen Funktionen, Ernährung und Erwerbung der Mittel dazu, Schutz gegen Feinde u. ſ. f.; ſie ſind notwendige Vorausſetzung oder Naturgrund-

lage jenes eigentlich menschlichen Lebensinhalts. Die naturhistorische Betrachtung erhält ihre Bestätigung durch die unmittelbare Entscheidung des Willens selbst: der Mensch findet in einem Leben, das in der Bethätigung der theoretischen und praktischen Vernunft seinen Inhalt hat, die größte Befriedigung.

Die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung mit ihrem Princip, wonach die spätere Bildung zugleich die höhere ist, führt auf eine ähnliche Anordnung. Auf der niedrigsten Stufe tierischen Lebens macht die Beschaffung der Nahrung und das Bestreben, ungünstigen Einwirkungen von außen sich zu entziehen, die ganze Lebensbethätigung aus. Mit der höheren Entwickelung treten die Funktionen der geschlechtlichen Fortpflanzung mit Anfängen einer Fürsorge für die Brut und Ausbildung der Sinnesempfindung hinzu. Damit sind die Grundlagen des socialen und des intellektuellen Lebens gegeben. Sie erreichen im Menschen die höchste Ausbildung. Ihre Entwickelung bildet den eigentlichen Inhalt des einzigen Stücks der Entwickelungsgeschichte des seelischen Lebens, das wir in einigem Umfang wirklich übersehen, nämlich der Menschheitsgeschichte. Man kann sagen, das, was sich in der Geschichte der Menschheit eigentlich zugetragen hat, was die Substanz derselben ausmacht, das ist: Entwickelung des Gemeinschaftslebens nach Extensität und Intensität und Entwickelung der Erkenntnis, der Welterkenntnis und der Menschheitserkenntnis. Und die Entwickelung der Kräfte wird den Leistungen im Ganzen ja notwendig parallel gehen: Vernunft und sociale Tugenden, die Tüchtigkeit, wodurch die Erkenntnis der Dinge erlangt und dem praktischen Leben der Weg durch das Reich der Zwecke gewiesen wird, und die Tüchtigkeiten, worauf das Gemeinschaftsleben in Familie, Gesellschaft und Staat beruht, die machen die Substanz des Menschen als historischen Wesens aus.

Wir würden also hiernach sagen: ein Menschenleben hat um so höheren Wert, je mehr in ihm die specifischen und höchsten Funktionen entwickelt sind und je mehr diese die niederen zu ihrem Dienst erzogen haben; ein Menschenleben, in welchem die animalischen Funktionen das Übergewicht haben und die socialen und intellektuellen Funktionen unerheblich sind, ist ein verkümmertes. Die Bethätigung der socialen und intellektuellen Tugenden und Tüchtigkeiten bildet

demnach den eigentlichen Zweckmittelpunkt in einem menschlichen Leben, um welchen sich alle übrigen Funktionen als dienende gruppiren, obwohl auch sie als Teilinhalte des Lebens ihren Zweck in sich selbst haben, wie andererseits auch jene als Glieder des Ganzen sich dienend verhalten.

Wir wären damit ganz zu der Aristotelischen Definition zurückgekehrt: **Eudämonie oder Wohlfahrt oder ein vollkommenes Leben besteht in der Bethätigung aller Tugenden oder Tüchtigkeiten, am meisten der höchsten.**

Eine Erweiterung läßt diese Betrachtung noch zu. Man kann auch ein ganzes Menschenleben wieder als ein Glied an einem größeren Ganzen ansehen, z. B. als ein Glied an dem Leibe eines **Volkes**. Das Leben eines Volkes als Einheit betrachtet (die Geschichte stellt es ja notwendig so dar, Geschichte ist nicht ein Kompositum von Biographien aller Individuen, die zu einem Volke gehört haben), zeigt dieselben Funktionen im Großen, welche im Kleinen beim Individuum sich wiederholen. Wir werden auch hier sagen: es ist um so reicher, schöner und menschlicher, je mehr es die höchsten Funktionen zur Entwickelung bringt. Und von hieraus gewinnen wir einen neuen Maaßstab für die Individuen: je mehr sie für das Leben eines Volkes leisten, je mehr sie beitragen, es mit Recht zu ordnen, mit schönen Thaten zu schmücken, mit großen und guten Gedanken, mit bedeutenden und erhebenden Symbolen zu bereichern, je näher sie dem Mittelpunkt des Lebens eines Volkes stehen, desto größer ist ihre Bedeutung, desto höher ihr Rang in der historischen Würdigung.

Und nun können wir noch einen Schritt weiter gehen und auch die Völker wieder als Glieder eines höheren Ganzen betrachten: **der Menschheit**. Die vollkommene Entfaltung der menschlichen Natur in dem unendlichen Reichtum eigentümlicher und schöner Gestaltungen, welche sie zuläßt, das ist der letzte Punkt, welchen wir, in empirischer Betrachtung der Frage nach dem höchsten Gut nachgehend, zu erreichen vermögen. Freilich bleibt schon dieser Begriff, der Begriff der Humanität, ein unerfülltes Schema: es kann niemand die Fülle seines Inhalts in konkreter Darstellung entwickeln. Alle historische Forschung ist bestrebt ihn der Betrachtung zuzuführen; aber schon von der Vergangenheit des menschheitlichen Lebens erreicht sie nur

geringe Bruchstücke. Die Literatur, sagt Goethe einmal, ist das Fragment der Fragmente; und doch ist sie von dem geschichtlichen Leben vielleicht noch das am wenigsten fragmentarisch überlieferte Stück. Und die andere große Hälfte der Geschichte, die Geschichte, die sich noch nicht begeben hat, entzieht sich uns ganz. Daher es eine Geschichtsphilosophie, welche Bedeutung und Wert jedes Volkes und jeder Zeit aus ihrer ideellen Notwendigkeit zur Erfüllung des höchsten Gutes in einem vollkommenen Menschheitsleben ableitete, nicht giebt und nicht geben wird. Dennoch ist es dieser Begriff, welchen wir bei unseren Versuchen einer historischen Würdigung der Völker notwendig zu Grunde legen oder also vielmehr voraussetzen; und es ist demnach der Begriff eines einheitlichen Menschheitslebens, zu dem jedes Volksleben und, durch dieses vermittelt, jedes Einzelleben in derselben Beziehung steht, wie eine Scene oder ein Vers zu dem Drama, dessen Teil es ist, ein notwendiger Beziehungspunkt für die Schätzung menschlicher Dinge.

Ein letzter und äußerster Schritt bliebe von hieraus noch übrig: das Menschheitsleben als Glied eines Gesammtlebens des Universums anzusehen. Wir verlassen damit gänzlich den Boden realisirbarer Vorstellungen und befinden uns ganz im Bereich des Transcendenten; hier hört alle konkrete Beschreibung auf, es giebt nur noch symbolische Ausdrücke für das Unausdenkliche und Unaussprechliche: wir nennen das Allwirkliche, sofern wir es als das höchste Gut betrachten, Gott und seine Darstellung in der unermeßlichen Wirklichkeit Gottes Reich. — So endigt auch die praktische Philosophie im Transcendenten. Ausgehend von konkreten und faßbaren Gütern wird sie vorwärts getrieben zu dem unvermeidlichen, aber unrealisirbaren Begriff eines absolut höchsten Weltinhalts, der alle in einzelnen Gestaltungen erscheinenden Werte in sich beschließt. Wie die theoretische Betrachtung mit dem Begriff des Unendlichen endigt, ohne ihn vollziehen und ohne ihn aufgeben zu können, denn das Endliche erweist sich überall als umschlossen und getragen von dem Unendlichen, so endigt die praktische Betrachtung mit dem ebenso unvollziehbaren und ebenso unaufgebbaren Begriff Gottes oder des höchsten Gutes.

Drittes Kapitel.

Der Peſſimismus.

1. Der im vorigen Kapitel dargelegten Anſchauung, daß das Leben ſelbſt oder die normale Bethätigung aller Lebensfunktionen für jedes Weſen das an ſich Wertvolle ſei, tritt der Peſſimismus mit der Behauptung entgegen: das Leben habe gar keinen Wert; oder wenn wertvolle Elemente darin ſeien, ſo ſeien doch die negativwertigen ſo im Übergewicht, daß der Geſammtwert unter Null ſinke und demnach nicht leben beſſer ſei als leben.

Der italieniſche Dichter Leopardi giebt ſolcher Lebensſtimmung in den „An mich ſelbſt" überſchriebenen Verſen ergreifenden Ausdruck; ich ſetze dieſelben aus der Überſetzung ſeines Werkes von P. Heyſe (Berlin 1878, I, 178) hierher:

Nun wirſt Du ruhn für immer,
Mein müdes Herz. Es ſchwand der letzte Wahn,
Der ewig ſchien. Er ſchwand. Ich fühl es tief:
Die Hoffnung nicht allein
Auf holde Täuſchung, auch der Wunſch entſchlief.
So ruh' für immer. Lange
Genug haſt Du geklopft. Nichts hier verdienet
Dein reges Schlagen, keines Seufzers iſt
Die Erde wert. Nur Schmerz und Langweil bietet
Das Leben, Andres nicht. Die Welt iſt Koth.
Ergieb Dich denn! Verzweifle
Zum letzten Mal! Uns Menſchen hat das Schickſal
Nur Eins geſchenkt, den Tod. Verachte denn
Dich, die Natur, die ſchnöde
Macht, die verborgen herrſcht zu unſrer Qual,
Und dieſes Alls unendlich nicht'ge Öde.

Sofern dieſe Verſe der wirklichen Lebensempfindung des Dichters treuen Ausdruck geben, ſind ſie natürlich unwiderleglich; genau ſo unwiderleglich, als die Verſe Matthew Arnolds (Poems II, 32, Empedocles on Etna):

Is it so small a thing
To have enjoy'd the sun,
To have lived light in the spring,
To have loved, to have thought, to have done;
To have advanced true friends and beat down baffling foes?

Gefühle sind nicht wahr oder falsch; sie sind Thatsachen, die man analysiren und erklären, die man erfreulich oder verabscheuungswürdig finden kann, aber man kann sie nicht widerlegen.

Anders steht es mit dem Pessimismus, sofern man darunter eine philosophische Theorie versteht. Schopenhauer will nicht blos dem Gefühl Ausdruck geben, daß er an dem Leben nichts finde, sondern er will beweisen, daß nichts daran ist und daß, wer etwas daran findet, sich täuscht. Das geschieht durch Gründe, und Gründe lassen sich prüfen und, wenn sie falsch sind, widerlegen, nicht zwar mit der Wirkung, daß sie die persönliche Stimmung des Pessimisten verändern, aber mit der Wirkung, daß sie die Gültigkeit der Theorie aufheben. Eine solche Prüfung wird dem Leser hier vorgelegt. Wenn ich über ihren Wert mich nicht täusche, ergiebt sich aus derselben, daß in Wahrheit auch der philosophische Pessimismus nicht eine begründete Theorie, deren Sätze auf Allgemeingültigkeit Anspruch haben, sondern Ausdruck individueller Lebensempfindung ist und als solcher nur eine subjektive Wahrheit haben kann.

Man kann zwei Versuche den Pessimismus zu begründen unterscheiden: die sensualistische oder hedonistische und die moralistische Beweisführung. Unter der ersteren verstehe ich diejenige, welche darzuthun unternimmt, daß das Leben mehr Schmerz als Lust bringt, und daraus folgert, daß es weniger als nichts wert ist. Die zweite fügt hinzu, daß das Leben, objektiv oder moralisch betrachtet, keinen Wert hat und daß es daher nicht blos unglücklich ist, sondern auch unglücklich zu sein verdient. Als eine dritte Form der Beweisführung kann man noch die geschichtsphilosophische ansehen, welche zu zeigen sucht, daß mit der aufsteigenden Entwicklung der Lebenserscheinungen, besonders sichtbar aber mit der zunehmenden Cultivirung des menschlichen Geschlechts Schmerz und Unwert gleichen Schritt haltend sich steigern.

2. Die hedonistische Beweisführung. Der Gegenstand derselben ist eine Behauptung über ein Größenverhältnis: mehr und größere Schmerz- als Lustgefühle kämen regelmäßig im menschlichen Leben vor. Der Beweis für eine derartige Behauptung scheint der Natur der Sache nach durch ein arithmetisch-statistisches Verfahren erbracht werden zu müssen. Daß er in der That so geführt

werden könne, scheint auch durch einen in der neuesten Pessimismusliteratur sehr gewöhnlichen Ausdruck angedeutet zu werden: man spricht von der Lustbilance, welche gegen den Wert des Lebens ausfalle. Der Ausdruck ist der kaufmännischen Sprache entnommen: der Kaufmann zieht die Bilance aus den Columnen, welche in seinem Buch mit Credit und Debet überschrieben sind. Durch jenen Ausdruck werden wir demnach zu glauben angeleitet, daß der pessimistische Philosoph eine ähnliche Operation vorgenommen: daß er also etwa ein Buch angelegt habe, worin auf den gegenüberstehenden Seiten unter den Titeln Lust und Schmerz die Erträgnisse des Lebens an Gefühlen, in Ziffern ausgedrückt, eingetragen stehen; daß er dann eines Tages eine große Summirung vorgenommen habe und dabei zu dem Ergebnis gelangt sei, daß die Summanden der Schmerzcolumnen einen größeren Betrag erreichten, als die der Lustcolumnen.

Ich weiß nicht, ob ein derartiger Ansatz jemals gemacht worden ist; in den Schriften philosophischer Pessimisten, so weit sie mir bekannt sind, habe ich nichts davon gefunden. Und doch, scheint mir, könnte es kein Verfahren geben, das die Möglichkeit dieses ganzen Unternehmens so überzeugend darthäte, als wenn probeweise das Ergebnis auch nur eines einzigen Tages eines Menschenlebens in dieser ziffermäßigen, statistischen Form dargelegt würde. Man denke sich einen ganz durchschnittlichen Tag eines ganz durchschnittlichen Menschenlebens nach solchem Schema behandelt; die Sache könnte sich etwa so ausnehmen: A) Lusteinnahme: 1) gut geschlafen — macht so und so viele Lusteinheiten; 2) gut gefrühstückt —; 3) ein Kapitel aus einem guten Buch gelesen —; 4) einen Brief von einem Freunde erhalten —; u. s. f. B) Schmerzen: 1) eine widrige Geschichte in der Zeitung gelesen —; 2) durch ein nachbarliches Klavier gestört —; 3) einen langweiligen Besuch empfangen —; 4) angebrannte Suppe gegessen —; u. s. f. Der Philosoph wird gebeten, bei den einzelnen Posten die Zahlen einzutragen.

Aber das ist ja eine absurde und kindische Forderung. — Sicherlich, ich bin ganz der Meinung, daß es ein absurdes Unternehmen wäre. Aber die Forderung scheint mir keineswegs absurd. Wenn es ein völlig unmögliches Unternehmen ist, eine derartige Abschätzung der Lust- und Schmerzquanta in statistisch verwendbaren Ausdrücken

auszuführen, wie will man denn jene Behauptung, daß mehr Schmerz als Lust herauskomme, begründen? Wenn ein bestimmter Wert für die einzelnen Posten nirgend angesetzt werden kann, wie will man den Wert der Summen gegen einander bestimmen? Wenn man in jenen allereinfachsten Fällen schon ratlos ist, wenn man nicht einmal sagen kann, ob die Lust, welche ein gutes Frühstück gewährt, größer oder kleiner ist, als der Schmerz, der durch die angebrannte Suppe verursacht wird, wie will man in schwierigeren Dingen auch nur die allervagste Vermutung begründen? Wie will man, wenn man nicht das Resultat eines einzigen Tages vorrechnen kann, eine Behauptung über das Ergebnis eines ganzen Lebens wagen? und nun nicht eines einzigen Lebens, sondern aller Menschenleben?

Melchior Meyr erzählt in seinem Roman „Vier Deutsche" die Geschichte von zwei jungen Leuten, welche mit einander unter ähnlichen Verhältnissen, mit ähnlichen Aussichten und Ansprüchen aufwachsen. Sie studiren zusammen, sie sind Freunde und leben wesentlich in denselben Anschauungen. Mit dem Ende der Studien beginnt die Verschiedenheit der Naturen sich geltend zu machen: der Eine tritt in den Staatsdienst, er wird ein liebenswürdiger und korrekter Beamter, er entledigt sich bald der Ansichten, welche in hohen Kreisen für anstößig gehalten werden; er beginnt schneller aufzusteigen; er wird in's Ministerium gezogen, bald Schwiegersohn des Ministers und endlich selbst Minister. Sein Freund, der mehr geneigt ist, seinen Gedanken nachzugehen, betritt die Gelehrtenlaufbahn, er wird Privatdocent und Schriftsteller. Nur darauf bedacht, seine Überzeugungen auszubilden, versäumt er es, nach dem Geltenden zu fragen; er wird, ehe er es weiß, mißliebig; die korrekt Denkenden schütteln die Köpfe; seine Wirksamkeit wird gehemmt, seine Bücher werden nicht gelesen, wie billig: hat er doch für sich selbst geschrieben; er wird dreißig, fünfunddreißig Jahre alt und lebt immer noch in kümmerlicher Dürftigkeit; sein Vater wird unruhig, seine Mutter grämt sich — da kommt das Jahr 1848 und stürzt Beide in neue Verhältnisse. Lassen wir die. Wie steht es bis dahin mit der Lustbilance in diesen beiden Lebensläufen? Ich denke, es sind auch nicht eben besonders schwierige Fälle; und doch, wer wollte zu entscheiden wagen, welches Leben mehr Glück empfunden? wie sich zu einander

verhalten in jenem die Luſt, welche durch Befriedigung des Ehrgeizes gewonnen, zu dem Schmerz, der von Furcht und Hoffnung der Strebſamkeit, zu der Enttäuſchung, welche von der Erreichung eitler Güter unzertrennbar iſt, und wie dagegen in dieſem die ſtillen Freuden des Denkers zu den Schmerzen, welche Kränkung und äußeres Mißlingen verurſachen? —

Alſo die eigentlich durch die Natur der Sache erforderte Begründung ihrer Behauptung iſt von den Peſſimiſten niemals auch nur verſucht worden. Statt ihrer werden uns allgemeine Reden geboten. Hören wir die eine und andere. Da begegnet uns zuerſt eine alte Rede: Luſt ſei im Grunde nichts als *Befreiung von Schmerz*; ſie entſtehe überall nur, wo ein Bedürfnis befriedigt, eine Krankheit gehoben, eine Furcht von uns genommen werde. Sie ſei alſo ihrer Natur nach negativ, der Schmerz allein poſitiv. Die Columne Luſt in jener imaginären Buchführung bleibe im Grunde ganz unbeſchrieben; ein mehr oder minder von Schmerz ſei Alles, was die Eintragungen der einen Stunde von denen der anderen unterſcheide. — Wenn es wirklich ſo wäre, daß uns als Luſt vorkäme, was im Grunde blos Befreiung von Schmerz iſt, würde dadurch an der Thatſache etwas geändert, daß im Gefühl Luſt und Schmerz ganz in demſelben Sinn als poſitive Größe ſich darſtellen? Und hat nicht hier in Wahrheit das Gefühl doch das letzte und abſolute Urteil, wäre es nicht im Grunde eine leere Behauptung: Luſt *iſt* nichts als Befreiung von Schmerz? Man könnte nur etwa ſagen: ſie *entſteht* nie, ohne daß vorher Schmerz da iſt und vertrieben wird. Aber wäre das nicht augenſcheinlich eine falſche Behauptung? Man ſehe in das fröhliche Geſicht eines geſunden Kindes: es wacht lächelnd auf, mit Spiel und Scherz füllt es den Tag und am Abend fallen ihm die Augen zu in ſanftem Schlaf. Wo iſt da der Schmerz, von dem befreit zu werden ſeine Freude ausmacht? Etwa die Langeweile, welche käme, wenn es müßig bliebe? und Übermüdung, welche einträte, wenn es nicht zur Ruhe ginge? Aber dieſe Gefühle waren ja doch noch nicht da; ſie ſind blos in der Vorausſicht des Pſychologen.

Schopenhauer begründet den Peſſimismus durch den Hinweis auf die *Natur des Willens*: an und für ſich intellektlos, ſei der-

selbe zielloses Streben. Da er nicht ursprünglich durch die Vorstellung eines Zieles bewogen werde, sondern als absoluter und blinder Wille zum Leben ins Dasein trete, so könne es auch nicht irgend einen Zustand, irgend ein Gut geben, in welchem er definitive Befriedigung fände. Hiermit sei das Gefühlsleben eines solchen Wesens gegeben: Schmerz und Enttäuschung und Langeweile müßten seinen Inhalt ausmachen. Der Schmerz, welchen das Bedürfnis verursache, treibe zur Bethätigung: erreiche dieselbe ihr Ziel nicht, so werde der Schmerz zu peinvoller und tödtlicher Not. Erreiche dieselbe ihr Ziel, so werde einen Augenblick die Befreiung als Lust empfunden; aber bald sei diese dahin: der Besitz, der in der Ferne dauernde Befriedigung vorspiegelte, erweise sich bald als unfähig, Lustgefühle zu erregen, und so sei das Ende aller Lust die Enttäuschung. Versuche der Wille, diesem Umgetriebenwerden sich zu entziehen, so stachele ihn alsbald die Langeweile, lieber Not und Plage zu suchen, als in Ruhe zu bleiben. Das seien die Gefühle, zwischen denen der Wille hin- und herpendele. — Man könnte hiernach den Lebensweg einem Fußsteig vergleichen, der zwischen zwei stacheligen Dornhecken hinläuft, so schmal, daß der Wanderer, wenn er der einen Hecke auszuweichen sich bemühte, allemal an der anderen sich blutig risse.

Das unbefangene Urteil wird diese Darstellung doch sehr einseitig finden. Es wird kein Leben geben, dem die beiden Gefühle der Not und der Langeweile fremd bleiben, aber manches mag sie manchen Tag so gut wie ganz vermeiden. Der Steig zwischen jenen Hecken ist nicht so schmal, daß nicht ein Mensch, der sich zum Leben nicht allzu ungeschickt anstellt, leidlich ungeschunden darauf einhergehen könnte. Ein gesundes Kind, das unter erträglichen Verhältnissen aufwächst, wird, wenn es ins Leben eintritt, von Not und Langeweile noch nicht viel zu sagen wissen; und wenn die Lebensbedingungen weiter leidliche bleiben, so mag noch manches Jahr vergehen, ehe es sie ernstlich kennen lernt. Der Bauer wartet die Not nicht ab, um durch dieselbe zur Arbeit sich treiben zu lassen, er freut sich am Tage seines Werkes und am Abend der Ruhe; daß jenes Schmerz und diese Langeweile sei, würde man ihm vergeblich einzureden sich Mühe geben. Und so mögen lange Jahre Werktag und

Festtag, Sommer und Winter wechseln, ohne große Not zu bringen und ohne für Langeweile viel Raum zu lassen. Es wird ohne Leid nicht abgehen, aber auch die Erfahrung wird gemacht, daß aus dem Leid Segen kommt. So mag denn am Ende von einem solchen Leben das Wort des Psalmisten mit etwas veränderter Wendung gelten: des Menschen Leben währet siebenzig Jahre, und wenn es hoch kommt achtzig, und wenn es Mühe und Arbeit gewesen ist, so ist es köstlich gewesen. Sind solche Leben verschwindende Ausnahmen? Da es eine Statistik der glücklichen und unglücklichen, der wohlgeratenen und verfehlten Leben noch nicht giebt, so bin ich einstweilen geneigt, dem Urteil eines einfachen Mannes ebenso viel, als der Beredsamkeit eines pessimistischen Philosophen zu glauben, und schwerlich wird dasselbe sich als Zeugnis für jene Ansicht deuten lassen.

Aber, erwidert Schopenhauer, es mag sein, daß manches Leben einzelnen Anstößen mit leidlichem Glück ausweicht; wird dadurch etwas daran geändert, daß das Leben als Ganzes ein zielloses Streben ins Leere ist? Man könne, meint es, das Leben dem Ringen eines Schwimmers vergleichen, der mit Anstrengung aller Kräfte von einem Augenblick zum andern das Untersinken abwehre, um schließlich ihm gewiß zu verfallen. So sei Leben nichts als ein stetes Ringen, den Tod abzuwehren, dem doch jeder Tag uns näher führe. Und zu der Trostlosigkeit dieses vergeblichen Geschäfts füge die Natur dann noch den grausamen Hohn der stets nachwachsenden Illusion: morgen werde es besser gehen. Wenn ich nur erst groß wäre, denkt der Knabe, der in der Schule seufzt; wenn ich nur erst Prüfungen und Lehrlingszeit hinter mir hätte und im Besitz einer selbständigen Stellung und eines eigenen Vermögens wäre, denkt der Jüngling, den die Abhängigkeit drückt; wenn ich nur erst Millionär oder Geheimrat wäre, denkt der Mann, den das Leben plagt, dann wollte ich das Leben genießen. Und alle diese Dinge kommen mit der Zeit, nur die Befriedigung kommt nie: und dennoch schwinden die Illusionen nicht, bis der Greis die letzten mit ins Grab nimmt; aber längst hat in Kindern und Enkeln der Kreislauf von vorne begonnen. Ist es nicht ein unwürdiges Spiel, das der Wille zum Leben mit uns treibt? Jene Plagen, von denen die griechische Mythologie weiß, der Stein, den Sisyphus wälzt, das Faß der Danaiden,

das Rad des Ixion, sie bedeuten das Leben selbst, nicht das ausnahmsweis unglückliche, sondern das gewöhnliche Leben aller Sterblichen in seiner absoluten Erfolglosigkeit, die täglich erfahren wird und doch täglich neu ist. —

In der That, es ist wahr, daß der Wille zum Leben ziellos ist in dem Sinne, daß er nie einen Zustand erreicht, in welchem er definitive Befriedigung findet; es ist wahr, daß er an jedem Tage nach dem nächsten sich streckt, von diesem die Befriedigung erwartend, die in dem Heute nicht gefunden wird; es ist auch wahr, daß das Ende der Tod ist, und daß ein Leben nicht als Ertrag aller seiner Mühen ein absolut dauerhaftes Gut hervorbringt, das von ihm selbst nun zu beständigem Genuß besessen oder Andern hinterlassen würde. Ist damit das Urteil über den Wert des Lebens gesprochen? Mir scheint hierbei eine Täuschung mit unterzulaufen. Das Leben wird hier vorgestellt als eine Thätigkeit, die ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern außer sich hat. Es ist gewöhnlich, das Leben mit einer Reise zu vergleichen. Nun, eine solche nennen wir vergeblich, wenn das Geschäft, um dessen willen sie unternommen wurde, nicht zu Stande kam, und wir blicken mit Verdruß auf die erfolglose Bemühung zurück. Aber gleicht das Leben einer Geschäftsreise? Mir scheint nicht, denn es hat nicht, wie jene, einen Zweck außer sich selber, zu dem es sich als Mittel verhielte. Das Leben in seiner Gesammtheit ist Selbstzweck. Eher wäre es, wenigstens in dieser Hinsicht, einer Lustreise zu vergleichen. Auch von dieser kann man offenbar sagen, daß sie ziellos ist, daß sie kein Resultat als dauernden Gewinn hinterläßt. Auch von ihr kann man sagen, daß sie in keinem Punkt ihres Verlaufs in dem Sinne befriedigend ist, daß an diesem Punkt ein absolutes Beharren erwünscht wäre. Beständig eilt die Begierde dem Wanderer voraus und occupirt irgend einen in der Ferne vor ihm liegenden Punkt, um, sobald derselbe erreicht ist, wieder vorauszueilen. Schon beim Aufbruch schwebt ihm der ferne Berggipfel vor, und während er schweißtriefend und seufzend aufwärts klimmt, sucht der sehnsüchtige Blick, durch manchen vorliegenden Gipfel willig-unwillig getäuscht, das Ziel: und kaum ist dasselbe erreicht, so eilt die Begierde wieder neckend voraus zur Herberge, Ruhe und Erquickung und definitive Befriedigung dort zu finden vorgebend. Müde, erschöpft und

wund kommt er endlich dort an und kaum genießt er wenige Augenblicke die ersehnte Ruhe, so beginnt er schon Pläne für morgen zu machen. So geht es einen Tag wie den andern, bis er endlich wieder in der Heimat anlangt und froh ist, sein Haupt auf das eigene Kissen zur Ruhe zu legen. War also die ganze Reise nicht eine einzige große Plage, und wird der Reisende nicht schwören, daß er nie wieder zu solcher nichtsnutzigen Plackerei sich werde verleiten lassen? O nein, sondern ganz vortrefflich hat er sich unterhalten, mit Freude verweilt er in der Erinnerung an jedem Punkt des Weges, nicht am wenigsten gern bei den gefährlichsten oder anstrengendsten Partien, und mit Freude macht er Pläne für eine neue Reise im nächsten Jahr.

Nun, jene Bedenken gegen den Wert des Lebens beweisen nicht mehr, als dieselben Bedenken gegen den Wert einer Luftreise. Wie diese trotz ihrer Zielloſigkeit, trotz ihrer Illusionen und Täuschungen, trotz ihrer Schmerzen und Mühen, trotz endlich der Thatsache, daß sie an keinen Punkt führt, wo dauerndes Verweilen auch nur erträglich wäre, dennoch im Ganzen höchst erfreulich sein kann, so kann es auch das Leben. Wenn es ihm nur nicht an reicher und mannigfaltiger Bethätigung in Spiel und Arbeit, in Sorge für sich und Andere gefehlt hat, dann mag am Ende die Erinnerung mit Freude den ganzen Weg noch einmal durchlaufen, und nicht am wenigsten gern wird sie bei den gefährlichen und stürmischen, den mühvollen und kampfreichen Momenten der zurückgelegten Fahrt verweilen.

Alte Leute erzählen gern aus ihrem Leben, sei es mündlich im Kreis der Ihrigen, sei es der Welt in gedruckten Autobiographien. Würden sie dazu geneigt sein, wenn Sisyphusarbeit der Inhalt desselben wäre? Offenbar erblicken sie selbst etwas ganz Anderes darin, ein bewegtes Drama etwa, das, stets zum Fortschritt drängend und Handelnde und Zuschauer mit spannendem Interesse erfüllend, durch manche Bedrängnisse und Kämpfe, durch manche glückliche und minder glückliche Wendungen endlich doch zu einem friedvollen Ausgang geführt hat: die Spannung hat nachgelassen, der Handelnde atmet auf, als Zuschauer läßt er nun nochmals den Inhalt des Stückes an sich vorüberziehen. — Ob er bereit wäre, die Rolle noch einmal zu spielen? Schopenhauer meint, wenn man die Todten in den Gräbern

fragen könnte, ob sie noch einmal zu leben wünschten, sie würden mit den Köpfen schütteln. Vielleicht hat er Recht: wer möchte, wenn er eben ein Drama bis zu Ende hätte aufführen sehen, gleich einer Wiederholung beiwohnen? Aber offenbar ist damit nichts gegen den Wert des Dramas bewiesen. Auch die schönste Reise möchte man nicht, eben zu Hause angelangt, von vorne anfangen. — Übrigens, ist es so selten, von alten Leuten den Wunsch äußern zu hören, wieder jung zu sein? Der Mann wünscht sich nicht, wieder Jüngling, der Jüngling nicht Knabe, der Knabe nicht Kind zu sein: aber mancher Greis wünscht sich wieder jung zu sein; ist es, weil er schon die Ruhe geschmeckt hat und daraus den Mut schöpft, die Fahrt von neuem anzutreten?

Also ich kann mich nicht überzeugen, daß die These: das Leben bringe mehr Schmerz als Lust, mehr Enttäuschung als Befriedigung, es werde also gleichsam durch die subjektive Stimme des Gefühls für unwert erklärt, für eine erwiesene oder für eine wahre Behauptung angesehen werden kann.

3. Die moralistische Beweisführung. Gegenstand derselben ist die Behauptung, daß das Leben ebenso nichtswürdig als unglücklich sei; es fehle ihm durchweg an einem Inhalt, der es, objektiv betrachtet, lebenswert machen könne. Tugend und Weisheit seien Ausnahme, Schlechtigkeit und Thorheit die Regel. Schopenhauer wird nicht müde, in dieser Weise die Menschen zu beschimpfen: wie wertlose Fabrikwaare würden sie von der Natur massenhaft erzeugt und massenhaft weggeworfen, nach der Maxime der Massenproduktion: billig und schlecht. Bosheit und Dummheit seien die beiden charakteristischen Grundzüge des Durchschnittsmenschen. Bei der großen Masse trete die letztere am meisten hervor; die Vielen seien armselige Hungerleider, ohne höheres geistiges Leben, allein darauf erpicht, ihr kümmerliches Dasein, dessen einziger Inhalt die Sorge um die Nahrung, so lange als möglich fortzuschleppen, und etwa noch darauf, Nachkommen zu gleichem Glück ins Dasein zu rufen. Das Angesicht zur Erde gebeugt, lebten sie dahin und wenn sie stürben, sei auch die Spur ihres Daseins schon verweht. Eine Beimischung von Bosheit fehle dazu nicht: mit Neid und Haß blickten sie auf diejenigen, welche durch geistige und leibliche Vorzüge oder durch Reichtum und Stel-

lung etwas vor ihnen vorauszuhaben schienen. Nur mit Mühe würden sie durch die Polizei abgehalten, gegenseitig sich anzufallen. Wie wilde Bestien durch Käfige aus einander gehalten werden, so müßten die Menschen durch Strafgesetze, als durch Käfige, deren Drahtgeflecht aus Furcht gewoben, gegen einander geschützt werden. Biete sich einmal Gelegenheit, straflos einen Leidensgenossen zu prellen oder gar einem Beneideten ein Bein zu stellen, so seien sie alsbald dazu bereit. Was sie selbst als Tugenden sich anrechneten, sei bei Licht besehen von ähnlicher Art: sie seien gesellig aus Eitelkeit, mitleidig aus Eigenliebe, ehrlich aus Furcht, friedliebend aus Feigheit, wohlthätig aus Aberglauben. — Bei einer Minderzahl habe die Bosheit das Übergewicht über die Dummheit, und da mit dem stärkeren Willen zugleich größere Intelligenz verbunden zu sein pflege, so seien die Gesetze regelmäßig unvermögend, sie davon abzuhalten, als Raubtiere sich auf die Übrigen zu stürzen. Seien die Vielen wie Schafe voll Furcht, Eigensinn und Beschränktheit, so seien diese Wenigen wie Wölfe und Füchse voll Gewaltthat und Lüge. — Weisheit und Tugend dagegen seien seltene Früchte. Ein Genie gelinge es der Natur kaum zwei- oder dreimal in einem Jahrhundert hervorzubringen, und die Heiligen seien nicht minder spärlich gesäet.

So schildert Schopenhauer, als ein Verächter und Ankläger der Menschheit, mit leidenschaftlicher Beredsamkeit ihre moralische und intellektuelle Nichtswürdigkeit. Es ist nicht der Einzige, der so denkt. Seitdem der alte griechische Weise sprach: „die Meisten taugen nichts," ist das Wort oft genug wiederholt worden; Hobbes dachte von den Menschen nicht viel anders, und La Rochefoucauld hat in seinen „Maximen und Gedanken" eine Art Handbuch der philosophischen Medisance geliefert, das in immer neuen Wendungen die Selbstsucht und Eitelkeit als die eigentlichen Triebkräfte der menschlichen Natur aufzeigt. Auch Kant hatte von dem Menschen und seiner Natur nicht eben eine vorteilhafte Meinung.

Ist das Urteil begründet? — Ich frage auch hier: wie kann seine Wahrheit bewiesen werden? und finde wiederum: im Grunde nicht anders als durch Statistik. Die Behauptung, daß es mehr Böse als Gute, mehr Thoren als Weise giebt, fordert als letztes, eigentliches Beweismittel eine Auszählung. Man braucht diese Forderung

nur auszusprechen, um ihrer Unmöglichkeit inne zu werden; die Columnen: gut und böse, klug und dumm werden, so großes Interesse eine Ermittelung des Bestandes nach dieser Seite hätte, weder auf den Zählkarten bei Volkszählungen, noch bei anderen statistischen Erhebungen jemals vorkommen; man kann Lebensalter, Körperlänge, Vermögensgröße messen, für moralische und intellektuelle Eigenschaften giebt es keine Methode der Messung. Jedes Urteil über den Durchschnittswert der Menschen in diesen Hinsichten ist daher zunächst ein rein individuelles und subjektives: es beruht auf den Erfahrungen, welche der Urteilende an Menschen gemacht hat, verglichen mit den Forderungen, welche er an dieselben stellt. Einen gewissen Anspruch auf Allgemeingültigkeit könnte das Urteil nur dadurch gewinnen, daß der Urteilende nachwiese, er habe einerseits normale Forderungen gestellt, andererseits einen so günstigen Standpunkt für die Beobachtung inne gehabt, daß seinen persönlichen Erfahrungen Durchschnittswert beigelegt werden dürfe. Entsprechen diejenigen, von denen die Behauptung des Unwerts der Masse der Menschen ausgeht, diesen Bedingungen?

Man kann die Ankläger der Menschennatur in zwei oder drei Gruppen teilen: es sind auf der einen Seite Hof- und Weltleute, auf der andern Seite einsiedelnde Philosophen, denen man als eine dritte Gruppe asketische, bekehrungseifrige Priester hinzufügen kann.

Von Leuten, die am Hofe leben, pflegt man zu sagen, daß sie Welt und Menschen kennen. Ist ein Hof wirklich ein günstiger Standpunkt, um allgemeingültige Erfahrungen über die menschliche Natur zu machen? Am Hof hat man Gelegenheit, die Menschen, welche bei Hofe verkehren, kennen zu lernen. Sind die Menschen hier in normaler Lebenslage, so daß von ihnen ein normales Verhalten erwartet werden kann? Mir scheint es mehr als zweifelhaft. La Rochefoucauld hat seine Beobachtungen am Hofe Ludwigs XIV. gemacht. Vielleicht hat es niemals Verhältnisse gegeben, welche für Eitelkeit und Selbstsucht günstigere Entwicklungsbedingungen boten, als die des Versailler Hofes. Man lese H. Taines Schilderung: der ganze Adel Frankreichs war hier versammelt, nicht um zu arbeiten, sondern um die Größe und den Glanz des Königtums durch seine bloße Gegenwart darzustellen; das ganze Leben müßige Repräsentation: keiner lebte bei und

für ſich, ſondern jeder beſtändig vor den Augen aller Andern; die Hauptſorge Aller war, von dem überſchüſſigen Ertrag, welche die arbeitende Hälfte des franzöſiſchen Volkes in die königlichen Kaſſen abführte, in Form von Penſionen und Geſchenken ſo viel als möglich in die eigene Kaſſe überzuleiten; die tägliche Beſchäftigung eines Jeden, ſich mit Hilfe und auf Koſten der Andern zu amüſiren. Daß unter ſolchen Lebensbedingungen Eitelkeit und Bosheit von allen menſchlichen Naturanlagen am beſten gediehen, iſt nicht auffallend. — Von Friedrich dem Großen wird eine Äußerung gegen Sulzer berichtet: er, Sulzer, kenne nicht die verfluchte Raſſe, zu der ſie gehörten. Es war nicht ein vereinzelter Ausbruch einer augenblicklichen Stimmung, ſondern der Ausdruck einer Menſchenverachtung, welche bei dem König in ſeinem höheren Alter habituell war. War Friedrich ein Menſchenkenner? Ohne Zweifel, aber welche Menſchen hatte er Gelegenheit gehabt, kennen zu lernen? Nun, die ſich um ſeinen Hof ſammelten: Diplomaten, die dazu da waren, ihn und ſich unter einander zu überliſten, Literaten und Gelehrte, die Gunſt und Brot ſuchten und das empfangene ſich gegenſeitig beneideten, Streber, welche durch Unterwürfigkeit und Bettelhaftigkeit ſich den beſſeren Platz ſtreitig machten: eine Geſellſchaft, deren Beſtrebungen zu durchſchauen dem geübten Auge nicht ſchwer fallen konnte. Es gab ſicher auch beſſere Leute in der Umgebung des Königs, brave Officiere, ehrliche Beamten; aber jene waren es, welche ſich am meiſten Mühe gaben, ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich zu lenken. Die Vielen unter ſeinen Unterthanen, welche friedlich und ohne Ehrgeiz den Acker bauten oder Schuhe machten, die ſah er nicht, die ſtanden blos als ſo viele Einer in den Liſten ſeiner Volkszählung.

Auch die Philoſophen gelten für Kenner, wenn nicht der Menſchen, ſo doch des Menſchen. Hatte Schopenhauer, hatten Kant oder Hobbes einen beſonders günſtigen Standpunkt, um über die menſchliche Natur Beobachtungen zu machen? Auch das ſcheint mir bezweifelt werden zu müſſen; auch ihre Stellung war in mehr als einer Hinſicht eine abnorme. Vor Allem fehlte es ihnen in ihrem höheren Alter an derjenigen nächſten Umgebung, welche für die Maſſe der Menſchen alle wichtigſten Beziehungen zur Menſchheit einſchließt: ſie hatten keine Familie. Umgeben von Fremden, denen ſie mißtrauten, ſahen ſie als

Hageſtolze das hilfloſe Alter einſam und troſtlos herankommen. Fürwahr, Frau Martha Schwerdtlein hat Recht: „es hat noch Keinem wohlgethan!“ Man kann nicht ohne das tiefſte Mitleid die Beſchreibungen von Kants Alter leſen, von den Sorgen um den Haushalt, von der Not mit ſeinem alten Diener oder von Schopenhauers Bemühungen, ſein Geld vor diebiſchen Nachſtellungen zu verſtecken, von ſeiner immer wieder getäuſchten Hoffnung, an der Wirtstafel einmal eine menſchenwürdige Unterhaltung zu finden. Und was ihnen noch mehr fehlte, als Jemand, der für ſie ſorgte, war Jemand, für den ſie zu ſorgen gehabt hätten. Der Menſch hängt noch mehr an denen, denen er Sorge und Liebe widmet, als an denen, von welchen er Sorge und Liebe empfängt. Was Wunder, daß jene kein Verhältnis zu den Menſchen überhaupt finden konnten, da ihr Verhältnis zu den einzelnen Menſchen ſo wenig innig und erfreulich war! Das Vertrauen und die Liebe eines Menſchen zur Menſchheit ſteht auf gar wenig Augen. Jeder von uns, wenn ihm durch den Tod die fünf oder zehn nächſten Menſchen genommen würden, ſtünde fremd in der Welt und er würde ein Menſchenfeind, wenn ſich jene fünf oder zehn in Untreue von ihm löſten. — Auch daran darf man erinnern, daß ſie Schriftſteller und Gelehrte waren und in der Schriftſteller- und Gelehrtenwelt zumeiſt ihre Erfahrungen über die menſchliche Natur machten; in welchen Kreiſen aber wäre Eitelkeit und Rechthaberei, Schmeichelei und Unfähigkeit zur Anerkennung fremder Verdienſte mehr als hier zu Hauſe? Ich glaube auch nicht, daß Schopenhauer von dem Verſtande der Menſchen eine ſo ſchlechte Meinung ſich gebildet hätte, wenn ſeine Aufmerkſamkeit weniger auf die Bücher und Zeitungen ſchreibenden Menſchen mit ihren verbohrten und verkehrten Doctrinen, mit ihrem oberflächlichen und unehrlichen Gerede, als auf die Bethätigung des geſunden Menſchenverſtandes in Arbeit und Geſchäft gerichtet geweſen wäre.

Was endlich die bei Theologen üblichen Diatriben über die abſolute Verderbtheit der menſchlichen Natur anlangt, ſo ſtammen ſie wohl überhaupt nicht ſo ſehr aus Beobachtung und eigenem Urteil, als aus der überlieferten Lehre und der hergebrachten Gewohnheit zu predigen. Allerdings weiſe dieſe zurück auf das urſprüngliche Chriſtentum und ihm war es freilich mit der Behauptung der Unzulänglichkeit der

menſchlichen Natur voller Ernſt. Aber auch ſein Standpunkt iſt ein beſonderer: es iſt der einer ſupranaturaliſtiſchen Lebensanſchauung, welche für die natürlichen Tugenden und Vollkommenheiten ſelbſt keine Anerkennung hat. Sein Maaß für den Wert der menſchlichen Dinge iſt ein völlig anderes, als das des natürlichen Menſchen.

Hören wir nun dagegen das Urteil geſunder, nicht voreingenommener, mitten im Leben der breiten Volkskreiſe ſtehender Männer. Nehmen wir Goethe: eine geſunde und reiche Natur, hat er durch unmittelbare, perſönliche Berührung das Leben des deutſchen Volkes in einem Umfang und einer Tiefe kennen gelernt, wie es Wenigen zu Teil wird; kaum ein Kreis deſſelben möchte ihm ganz fremd geblieben ſein. Dazu hatte er die Gabe, die Eindrücke, welche ſich ihm boten, mit ſeltener Objektivität aufzufaſſen und mit unvergleichlicher Kraft zu formen und darzuſtellen. In ſeinen Briefen und autobiographiſchen Schriften führt er uns in die Menſchenwelt, mit der ihn das Leben zuſammenbrachte; wir treten in das Elternhaus und die Umgebung ſeiner Jugend in Frankfurt, wir werden in den Leipziger, in den Straßburger, in den Seſenheimer, in den Wetzlarer, endlich in den Weimarer Kreis eingeführt. Von welcher Art ſind die Menſchen, denen er begegnet? Wir finden da erfreuliche und weniger erfreuliche Geſtalten; um ihre Moralität machen die Meiſten ſich wenig Sorge; ſie leben, wie Menſchen zu thun pflegen, nach dem Drang ihrer Natur. Den Beſchreibungen der moraliſchen Peſſimiſten gleichen doch nur ſehr wenige; etwas Verkehrtheit und ein wenig Bosheit läuft wohl mit unter, aber häufiger begegnen wir doch natürlicher Liebenswürdigkeit und geſunder Einſicht. Treten wir in die Welt der Goethe'ſchen Dichtungen, worin ſich ſeine Anſchauung von der menſchlichen Natur in typiſchen Geſtalten objektivirt hat, ſo empfangen wir einen ähnlichen Eindruck: im Götz, im Egmont, in Hermann und Dorothea, wo er am meiſten breite Schichten des deutſchen Volkes poetiſch darſtellt, überall ſind es kräftige, ruhig ſchaffende und fröhlich genießende Menſchen, die im Vordergrund ſtehen; es fehlt nicht an dürftigen, weichlichen, hinterhaltigen, gewaltthätigen Naturen, aber ſie bilden doch nur die Folie für jene.

Hatte Goethe kein Auge für die Kehrſeiten der menſchlichen Natur? Entging ihm, was Schopenhauers Zorn und Verachtung

beständig stachelte? Sicher war das nicht der Fall; wo Goethe mit seinen literarischen Zeitgenossen abrechnet, in den „Xenien", in den „Sprüchen" in Versen und Prosa, fällt über Eitelkeit und Nichtigkeit, über Verbohrtheit und Niederträchtigkeit manch hartes Wort. Man könnte einen ganzen Katechismus des Pessimismus aus einzelnen Stellen Goethes zusammenbringen, man denke nur an den einzigen Faust. Aber das Alles hinderte ihn nicht, sich immer wieder mit Glauben und Liebe der Menschheit anzuschließen.

Wenn es nach einem solchen Zeugen noch weiterer bedarf, so denke man an Jeremias Gotthelf und seine herrlichen Erzählungen aus dem Schweizer Bauernleben, oder an Fritz Reuters unvergleichliche „Stromtid": da fehlt nicht der nichtswürdige Schurke, der leichtsinnige Taugenichts, der eitle Thor, der sich ruinirt, aber nicht minder begegnen wir der bescheidenen, stillen, fruchtbaren Arbeit, der soliden Tüchtigkeit, der gesunden natürlichen Einsicht, dem frischen, für alles Schöne empfänglichen Gefühl, der thätigen Hingebung für fremde Wohlfahrt, der ehrenfesten Rücksichtslosigkeit gegen Lüge und Schurkerei. Und wir haben nicht den Eindruck, daß dieselben in der Minderheit sind; sie geben keineswegs hoffnungslos den Kampf auf, sondern vereinigen sich zu tapferer und siegreicher Gegenwehr. Oder man blicke in die Welt der Menschen, welche Ludwig Richters Zeichenstift darstellt und versäume nicht, die Selbstbiographie des trefflichen Mannes, die liebenswürdigste aller Autobiographien, dazu zu lesen.

Ist das Alles ein sich selbst und Andere täuschender Optimismus? Ich glaube es nicht. Ich glaube, auch im wirklichen Leben sind die Tüchtigen und Gesunden nicht in der Minderheit. Von Außen und in Masse gesehen, machen die Menschen keinen guten Eindruck; wer sie blos sieht, wie sie auf den Straßen der Großstadt und in der Eisenbahn, in Gesellschaften und im Theater, in öffentlichen Versammlungen und Sitzungen aller Art einander drängen und stoßen, schmeicheln und kratzen, sich blähen und neiden: der wird von diesem Geschlecht freilich nicht leicht eine gute Meinung fassen können. Folgt man dem Einzelnen in seinen engen Lebenskreis, wo er zu Hause ist, in seine Familie, in seine Werkstatt, in sein Comptoir, in seine Studirstube, da wird man oft einen ganz andern Menschen finden, einen verständigen Arbeiter, einen umsichtigen Hauswirt, einen fürsorglichen

Familienvater; da wird selbst der laute und anspruchsvolle Parteimann aus der Sitzung ein ganz bescheidener Mitunterredner, die großen Phrasen aus der Versammlung kommen in seiner Rede kaum mehr vor, er kann hören, erwägen, zweifeln: lauter Dinge, welche ihm Niemand, der ihn blos aus seinem öffentlichen Auftreten kannte, zugetraut hätte. Ich glaube, je näher man dem wirklichen Leben des Einzelnen tritt, desto mehr wird man in der Regel finden, das man anerkennen oder wenigstens verstehen und entschuldigen kann. So macht es der Dichter. Schopenhauer dagegen sah die Menschen nur von Weitem und in Masse, Wagnern im Faust hierin ähnlich; er hörte von ferne das Getöse des Jahrmarkts und der Gasse und wendete sich voll Widerwillen ab.

Freilich giebt es auch Dichter, welchen die Sache anders sich darstellt. Byron und Thackerey und so mancher unter den jüngsten französischen und nordischen Dichtern scheinen zu sagen: je näher man herzutrete und das Leben sehe, wie es wirklich und bei sich selber sei, desto mehr schwinde der schöne Schein, mit welchem es sich zu umgeben wisse: Glanz und Glück, Liebenswürdigkeit und Herzlichkeit seien nur der Theateranzug des Lebens, hinter den Couliſſen werde das Elend und die Brutalität offenbar. — Wer wollte leugnen, daß auch diese Erfahrung gemacht wird? Aber ist es nicht doch so, daß sie eben in den Kreisen gemacht wird, für welche das Auftreten auf der Bühne der Öffentlichkeit, sei es in dem Kostüm des Politikers oder des Schauspielers, des Künstlers oder des Gesellschaftsmenschen, des Gründers oder des Schriftstellers, der wesentliche Lebensinhalt ist? Man hat gesagt, die Politik verderbe den Charakter; ich meine, man muß sagen: jedes öffentliche Auftreten hat die Tendenz, den Charakter zu verderben; Ostentation und Scheinwesen sind von dem öffentlichen Auftreten fast unzertrennlich. Aber diese Kreise, welche freilich im Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit stehen, machen doch nicht die Substanz eines Volkes aus; ein Volk, das wesentlich aus solchen Schauspielern bestünde, das vermöchte nicht mehr zu leben.

Ist dies Schauspielertum in der Gegenwart besonders hoch entwickelt? Wem erschiene es nicht zu Zeiten so. Und doch, welche Zeit hätte nicht ihr Schauspielertum gehabt? Die Geschichte lehrt uns keine kennen. Auch hat es nie an solchen gefehlt, welche die

Bühnenansicht durch die Ansicht vom Standort hinter den Coulissen zu corrigiren sich angelegen sein ließen. Ob es jemals mit so viel Behagen geschah, als gegenwärtig, möchte eher zweifelhaft sein; nicht minder auch, ob man hierin eine günstige Wendung der Literatur zu erblicken habe. Es ist doch wohl besser, den Menschen zu zeigen, was sie Gutes und Tüchtiges, als was sie Nichtiges und Schlechtes thun können. In einem Wort des alten A. H. Francke liegt eine tiefe Wahrheit: „Gottes Werk mag man herrlich preisen, aber von den Werken des Teufels muß man gar behutsam reden. Denn der Zunder dazu ist in dem menschlichen Herzen, da es leichtlich fänget.“ Mir will scheinen, daß die Kunstrichtung, welche sich selbst die naturalistische nennt, die aber wohl passender die pessimistische genannt würde, so wenig heilsam als wahr ist. Kein Zweifel, es giebt Zuchthäuser und Spitäler und Narrenhäuser dazu, und vielleicht sind nicht Alle darin, die hinein gehörten. Aber daß die Meisten hinein gehörten, wie jene pessimistischen Dichter durch die Auswahl des Personals, das sie zum Studium der menschlichen Natur darbieten und empfehlen, uns zu glauben anleiten, darf doch vielleicht einstweilen noch als eine unbegründete Annahme angesehen werden; und sicherlich ist es selbst denen, die hinein gehörten, nicht zuträglich, in Kranken- und Irrenhäusern herumgeführt zu werden, wie denn auch der Besuch der Anatomie nicht jedermann anzuraten ist.

Überhaupt möchte die Hingebung an pessimistische Reflexion eine nicht gefahrlose Sache sein — vorausgesetzt natürlich, daß man nicht Willens ist, sich gleichsam den Willen zum Leben zu vertreiben, wozu denn Anleitung zu geben Schopenhauer eben vorhat. Es ist ohne Zweifel weise, vom Leben nicht zu viel zu erwarten; es wird daher auch ratsam sein, sich mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß nicht alle Wünsche in Erfüllung gehen, und daß man nicht allen Menschen trauen kann: man schützt sich so vor Enttäuschung. Andererseits wird eine stetige Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf die Schattenseiten des Lebens und der menschlichen Natur beitragen können, den Gemütshabitus der Menschenverachtung und des Lebensekels auch da hervorzubringen, wo er nicht notwendig eintreten mußte. Der thatkräftigen und gesunden Natur werden pessimistische Betrachtungen wenig anhaben, aber wo eine Disposition vorhanden ist, da kann sie

durch einseitige Erfüllung der Vorstellung mit diesen Dingen zu krankhafter Verstimmung gesteigert werden. Wenn jemand beständig auf das Wetter Acht gäbe, ob es auch nicht zu warm oder zu kalt, zu naß oder zu trocken für ihn sei, so würde er vermutlich bald dahin kommen, nicht drei Tage des Jahres zu einem Spaziergang geeignet zu finden. So würde auch, wer nach Schopenhauers Rat alle widrigen Begegnisse mit Menschen sorgfältig als alimenta misanthropiae aufhöbe und täglich betrachtete, sicherlich bald dahin kommen, in allen Menschen Schelme und Mißgeburten oder „Fabrikwaare der Natur" zu erblicken, und dadurch zugleich erreichen, das Leben sich unerträglich zu machen. Wer nicht entschlossen ist, dies zu thun, der wird also sich vielmehr verordnen, seinen Blick lieber auf den Lichtseiten des Lebens ruhen zu lassen und lieber zu suchen, was die Menschen in seinen Augen zu heben oder doch zu entschuldigen geeignet ist. Und hierin uns zu unterstützen würde denn eine wesentliche Aufgabe der Kunst sein. Sie soll nicht schattenlose Lichtfiguren malen, sondern die Menschen und Dinge zeigen, wie sie sind, doch so, daß sie das Gesunde als das Normale, das Kranke als die Abweichung darstellt und zugleich erkennen läßt, durch welche ungünstigen, an sich nicht unvermeidlichen Umstände es geworden sei.

Doch kehren wir zur Sache zurück. Nach Allem scheint mir nicht, daß der Pessimismus den Anspruch erheben kann, eine begründete wissenschaftliche Theorie zu sein. Er ist im Grunde nirgend etwas Anderes, als der in die Form eines allgemeingültigen Urteils gebrachte Ausdruck für die Summe aller Erfahrungen, welche der Einzelne mit dem Leben und den Menschen gemacht hat. Das Urteil: das Leben taugt nichts, lautet, auf seinen eigentlichen Inhalt zurückgeführt: mir hat es nicht gebracht, was ich von ihm erwartete und verlange. Das Urteil: die Menschen taugen nichts, bedeutet: mir ist von den Menschen schlecht mitgespielt worden. Der gesunde Menschenverstand hat überall die Neigung, seine individuellen Erfahrungen in Form allgemeiner Sätze auszusprechen. Jemand ist in seinem ganzen Leben drei Engländern begegnet; sie gefielen ihm nicht; er wird unfehlbar sagen: die Engländer sind unschickliche oder verrückte Leute. Es ist, wie Spinoza sagt: et dum iram evomunt, sapientes videri volunt.

In dem obigen Fall kommt noch ein Umstand hinzu, der die Verallgemeinerung des Urteils über die Schlechtigkeit des Lebens und der Menschen begünstigt: sie hat in gewissem Sinn etwas Beruhigendes und Tröstliches. Wenn ein Mann von seiner Frau betrogen worden ist, so sagt er: die Frauen taugen nichts. Wenn ein Schriftsteller von dem Publikum verschmäht wird, so sagt er: die Masse hat nie das Gute und Schlechte unterscheiden können. Es verschärft den Schmerz, sich zu sagen: was du erduldest, ist Ausnahme und gleichsam gegen das Schicksal; er wird beschwichtigt durch die Betrachtung: es ist das gemeine Loos. Schopenhauer hat auf seine Schmerzen eine Theorie gemacht, auf die, welche er von den Weibern und den Männern, von den Gassenjungen und den Professoren erlitten hat; sein Pessimismus ist die Generaltheorie zu den einzelnen Theorien. Ohne Zweifel hat er sich dadurch seine Schmerzen erträglicher gemacht. Der Pessimismus war sein Hausmittel gegen die üble Laune, welche aus seinem Temperamentsfehler, der Dyskolie, folgte. Das Mittel vermochte die Krankheit nicht zu heben, aber es wirkte, wie ein Opiat, schmerzstillend. Wer verwendete es nicht gelegentlich so? Denn es hat noch eine Eigenschaft: es stillt zugleich die Reue. Durch die Generalisation wird das eigene Ich entlastet: wenn es blos mir schlecht ginge, wenn ich allein mit den Menschen kein gutes Verhältnis gewinnen könnte, dann wäre es schwer, die Vermutung ganz abzulehnen, daß die Sache nicht an den Andern, sondern an mir liege. Geht es allen Übrigen ebenso, nun dann liegt es eben in der Natur der Dinge, und mich trifft kein Vorwurf. Goethe scheint freilich nicht geneigt, diese Entschuldigung gelten zu lassen, wenn er die „Grillenfänger" mit dem Vers bedenkt:

Fürchtet hinter diesen Launen,
Diesem ausstaffirten Schmerz,
Diesen trüben Augenbraunen
Leerheit oder schlechtes Herz.

4. Die geschichtsphilosophische Beweisführung. Ich verstehe darunter Betrachtungen über die geschichtliche Entwicklung, durch welche dargethan werden soll, daß mit der Steigerung der Kultur die Menschen immer unglücklicher und immer schlechter werden. Schopenhauer kann uns den geschichtsphilosophischen Pessimismus

nach der hedoniſtiſchen, Rouſſeau nach der moraliſtiſchen Seite repräſentiren: jener verweilt gern bei der Betrachtung, daß Kultur die Tendenz habe, den Schmerz zu ſteigern; dieſer hebt die andere Seite hervor: daß Kultur die Tendenz habe, das moraliſche Verderben zu mehren.

Es iſt bemerkenswert, daß die peſſimiſtiſche Geſchichtsbetrachtung in gewiſſem Maaße auf die gemeine Meinung ſich ſcheint berufen zu können. Die Anſchauung über den Geſammtverlauf des geſchichtlichen Lebens, welche mit dem Chriſtentum bei den europäiſchen Völkern herrſchend geworden iſt, verlegt mit dem jüdiſchen Mythus die Vollkommenheit an den Anfang der Dinge: der Urſtand des Menſchengeſchlechts war Glück und Unſchuld des Paradieſes. Die eigentliche Geſchichte beginnt mit dem Sündenfall, und das Ende, dem ſie entgegenrollt, iſt das jüngſte Gericht; immer breiter wird der Strom der Sünde, des Elends und des Verderbens, bis er im Reich des Antichriſt ſeine größte Mächtigkeit erreicht und damit in den Weltuntergang einmündet. — Auch den Griechen iſt dieſe Anſicht von dem Verlauf der Menſchheitsgeſchichte nicht ganz fremd: ſie drückt ſich aus in jener Heſiodiſchen Folge der Weltalter vom goldenen bis herab auf das eiſerne, in welchem leben zu müſſen der Dichter klagt. — Vielleicht läßt dieſe Anſchauung eine pſychologiſche Erklärung in folgender Weiſe zu. Der Lebensſtimmung des höheren Alters entſpricht ein rückwärts gewendeter Optimismus. Das Greiſenalter kann zur Gegenwart keine Beziehung gewinnen: kraftlos und unfähig zu wirken, ſucht es die Urſache nicht bei ſich, ſondern in der Zeit, die immer ſchlechter werde. Dagegen leuchtet die Vergangenheit im Glanz der Jugenderinnerung. Das Alter iſt der Träger der geſchichtlichen Erinnerung, von ihm empfängt die Jugend die Kunde von der Vorzeit und lernt alſo dieſelbe in dieſer Beleuchtung ſehen. Die Neigung zu verehren, welche der Jugend eigen iſt, kommt dem entgegen, nicht minder auch die Neigung, die eigene Abkunft groß und herrlich vorzuſtellen. Endlich weckt die Neigung, die Geſchichte zur Moralpredigt zu benutzen, in demſelben Sinn: wer immer mit der Gegenwart aus irgend einer Urſache unzufrieden iſt, liebt es, ihr zur Beſchämung das Bild einer beſſeren Zeit vorzuhalten und dies Bild als Bild einer vergangenen Wirklichkeit darzuſtellen.

Mit dem Beginn der historischen Forschung verschwindet der Glanz, welchen die Sage um die Anfänge gewoben hat. Seitdem mit dem Beginn der modernen Zeit die wissenschaftliche Forschung die wirkliche Vergangenheit zu erhellen begann, vollzog sich, unter dem Einfluß der mächtig aufsteigenden modernen Kultur, ein vollständiger Umschwung der Geschichtsanschauung: schon die Führer des 17. Jahrhunderts verlegten das goldene Zeitalter aus der Vergangenheit in die Zukunft und das 18. Jahrhundert arbeitete die neue Ansicht zu jener systematischen Geschichtskonstruktion aus, welche den Gang der Geschichte als einen stetigen Fortschritt von dürftigen Anfängen zu glorreicher Vollkommenheit darstellt und den Anfang dieses Endes in der Aufklärung erblickt.

Gegen diese optimistische Geschichtsbetrachtung erfolgt dann die große Gegenbewegung, welche mit Rousseau anhebt und in der Romantik ihren Höhepunkt erreicht: die Anschauung von dem weisen und vollkommenen Urvolk, welche bei Schelling ihren Spuk treibt, gehört derselben an. Auch Schopenhauer ist als Geschichtsphilosoph ein echter Sohn der Romantik. Einen Fortschritt zum Besseren vermag er in der Geschichte auf keine Weise zu erblicken, ja er ist geneigt zu leugnen, daß überhaupt in der Geschichte zusammenhängende Entwicklung stattfinde: Namen und Kostüme änderten sich wohl, aber der Inhalt des Stückes, das aufgeführt werde, bleibe ewig dasselbe. Nur in einer Hinsicht finde zweifellos continuirliche Entwicklung statt: der Schmerz steigere sich beständig. Am glücklichsten, oder also am wenigsten unglücklich sei das Tier; in dem Menschen entsprängen in dem Maaße, als die Erkenntnis wachse, neue Quellen des Schmerzes: qui auget scientiam, auget dolorem.

Seine Gründe für die Ansicht kann man etwa unter folgende Gesichtspunkte bringen. 1) Mit der steigenden Komplikation seiner Natur wird ein Wesen für den Schmerz immer angreifbarer. Aller Fortschritt der Kultur besteht nun in der Vermehrung der Bedürfnisse und der erforderlichen Befriedigungsmittel: also wächst in demselben Maaße, als die Kultur sich steigert, Begierde, Not und Enttäuschung. 2) Durch die Entwicklung der Intelligenz wird dem Menschen die Zukunft durchsichtig. Das Tier lebt in der Gegenwart, es fühlt nur den Schmerz des Augenblicks; werden die Lebens-

bedingungen allzu ungünstig, dann stirbt es, ohne den Tod, den es nicht voraussieht, eigentlich zu erleben. Der Mensch sieht die Übel kommen, er sieht Alter und Tod voraus; zum Schmerz kommt Furcht und Sorge, peinigender als der Schmerz selbst. Führt doch Furcht vor dem Tode zum Selbstmord. 3) Im Menschen findet eine Verdoppelung seines Wesens statt; zu dem wirklichen Selbst kommt ein Selbst in der Vorstellung, ein ideelles Selbst. Das Ich in der Vorstellung ist nicht weniger verletzlich, und nicht minder tiefer Schmerzen fähig, als das wirkliche; unbefriedigter Ehrgeiz, gekränkte Eitelkeit sind unerschöpfliche Quellen der Qual, Verleumdung und Ehrabschneidung treffen härter als Angriffe auf das leibliche Leben. Und auch diese Verwundbarkeit wird mit der steigenden Kultur beständig größer: je höher die Kultur, desto intensiver die Socialisirung, desto mannigfaltiger und intensiver die Abhängigkeitsverhältnisse. Je höher Jemand auf der Stufenleiter gesellschaftlicher Rangordnung steht, desto mehr ist er dem Urteil Anderer ausgesetzt: wie sicher und unbekümmert lebt in dieser Hinsicht der Bauer; wie viel Pein fließt aus dieser Quelle in das Leben des Politikers, des Schriftstellers! 4) Noch in einer anderen Hinsicht findet eine Erweiterung des Lebens und damit eine Steigerung der Verwundbarkeit des Menschen statt: durch die Entwicklung der sympathischen Erregbarkeit wird er zu den eigenen auch der fremden Schmerzen teilhaftig. Das Tier bleibt gleichgültig bei Not und Tod des Nächsten. Der Mensch, und auch der rohe, leidet mit, was seiner Umgebung zustößt: indem er Krankheit und Tod derer, die er liebt, mit erleidet, erlebt er vielfältigen Tod. Und am meisten leiden die Besten, sie fühlen außer ihrer besonderen Not auch noch die allgemeine: große und gute Menschen können wir uns kaum ohne einen Zug der Melancholie denken. —

Diese Betrachtungen sind nicht unwahr; aber sie sind einseitig. Nicht eine einseitige Steigerung der Schmerzensempfänglichkeit findet statt, sondern eine Steigerung der Sensibilität nach beiden Seiten: mit den Schmerzen werden auch die Freuden mannigfaltiger und intensiver. Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß wir die Erscheinungen des körperlichen Lebens richtig deuten, wenn wir annehmen, daß Wirbeltiere viel heftigerer Schmerzen fähig sind als Wirbellose; die

Zerreißung des Körpers eines Wurmes wird auch Schmerzen verursachen, doch schwerlich sind dieselben zu vergleichen mit denen, welche etwa ein Hund bei der Durchschneidung eines einzigen Nervenstranges erleidet. Ebenso wenig dürfte es zweifelhaft sein, daß die Lustgefühle, welche die Jagd in einem Hunde erregt, unvergleichlich intensiver sind, als diejenigen, welche der Regenwurm bei dem Aufsuchen seiner Nahrung empfinden mag.

Den obigen pessimistischen Betrachtungen wäre, um sie zur vollen Wahrheit zu ergänzen, überall eine zweite Betrachtung hinzuzufügen, welche die Steigerung der Gefühle nach der anderen Seite enthielte. Es wurde gesagt: 1) mit der aufsteigenden Entwicklung des Lebens nähmen die Bedürfnisse, also die Schmerzen zu. Gewiß, aber auch die Mittel, die Bedürfnisse zu befriedigen. Die Thätigkeit in dieser Absicht wird immer mannigfaltiger, immer größere und entwickeltere Kräfte und Fertigkeiten werden in's Spiel gesetzt: damit werden auch die begleitenden Lustgefühle immer reicher. Man halte das Leben und die Thätigkeit jener ehemaligen Bewohner unserer Küsten, welche in den sogenannten „Kjökkenmöddingern" Spuren ihres Daseins zurückgelassen haben, neben das Leben und die Bethätigung der Bauern und Handwerker, der Fischer und Seeleute, welche gegenwärtig Bewohner dieser Gegenden sind und man wird doch wohl annehmen dürfen, daß dem Mehr von Mühe, Sorge und Not in ihrem Leben auch ein Mehr von Freude an der Arbeit und ihrem Erfolg entspricht. Ich behaupte nicht, daß der Zuwachs an Freude den Zuwachs an Schmerz übersteigt, ich würde nicht nur an der Beweisbarkeit, sondern auch an der Wahrheit dieser Behauptung zweifeln; aber ebenso wenig scheint mir die umgekehrte Behauptung begründet werden zu können oder wahr zu sein.

2) Es wurde behauptet, daß die Vorausnahme künftiger Schmerzen in Furcht und Sorge den Schmerz vermehre. In der That, alle Schmerzen, wenn sie blos in der Empfindung des Augenblicks beständen, wären leicht zu tragen: das erdrückende Gewicht erhalten Entbehrungen, Kränkungen und selbst physische Schmerzen erst dadurch, daß sie als Anfang einer langen Reihe angesehen werden. Aber erhalten nicht ebenso Freuden erst dadurch ihren eigentlich menschlichen Charakter und Wert, daß sie in Hoffnung vorausge-

nommen werden? Und kann man nicht sagen, so unglücklich ist das menschliche Gemüt doch nicht konstituirt, daß es der Furcht mehr als der Hoffnung zugänglich wäre? Die Naturanlage ist in dieser Hinsicht verschieden; vielleicht kann man aber doch sagen: öfter findet eine Fälschung der Zukunftsaussicht durch Hoffnung, als durch Furcht statt. Noch gewöhnlicher als durch Hoffnung dürfte eine ähnliche Fälschung, wenn man denn so sagen will, zu Gunsten der heiteren Lebensansicht durch die Erinnerung stattfinden. Schöne und erfreuliche Tage, welche wir erlebten, bleiben auch in der Erinnerung eine Quelle der Freude, ja die Erinnerung verschönert sie, indem sie die kleinen Widrigkeiten und Störungen, welche in der Wirklichkeit nicht leicht fehlen, fallen läßt; sie retouchirt gleichsam das Bild. Dagegen verlieren not- und kampfreiche, leid- und kummervolle Tage in der Erinnerung den Stachel: der Schmerz um den Verlust eines Gutes wird zur milden, peinlosen Wehmut, die Erinnerung an bestandene Not und Drangsal erfüllt mit Selbstgefühl: „olim meminisse juvabit", wird dem Bedrängten von dem römischen Dichter zugerufen. Sind nicht Autobiographien beinahe stets Biodiceen?

3) Was die Schmerzen anlangt, welche die Verwundung des ideellen Ich zur Folge hat, so wäre auch hier zu sagen, daß dieselben in der Freude, welche aus fremder Anerkennung und aus dem erfolgreichen Wettkampf um den Preis der Auszeichnung fließt, ihr Complement haben. Und würden ohne die Empfänglichkeit für Auszeichnung und Ehre die höheren menschlichen Funktionen haben entwickelt werden können? Auch daran mag erinnert werden, daß die menschliche Natur ein Heilmittel gegen Verletzungen des ideellen Ich besitzt: Kränkung und Zurücksetzung macht stolz und der Stolz heilt den Schmerz. Schopenhauer hatte Gelegenheit, hierüber an sich selber Beobachtungen zu machen.

4) Dasselbe gilt endlich von den Schmerzen, welche durch Miterregung entstehen: auch ihnen stehen Freuden gegenüber, welche aus der Teilnahme an fremdem Wohlergehen entspringen. Wenn wir einem alten Spruch glauben, so hat die Teilnahme an dem Schicksal Anderer für das Glück der Beteiligten einen sehr günstigen Erfolg: geteilter Schmerz ist halber Schmerz, geteilte Freude ist doppelte Freude; so daß hiernach der Gewinn vierfältig wäre.

Also das wäre die Summe: mit der Steigerung der Kultur wächst die Mannigfaltigkeit und Intensität der Leiden, aber auch der Freuden. Ob in stärkerem Maaße? das war die zuversichtliche Behauptung des historischen Optimismus: der Fortschritt der Geschichte mehre das Glück. Ihr tritt der Pessimismus mit der ebenso zuversichtlichen Behauptung gegenüber: er mehre die Leiden. Ich halte beide Behauptungen für gleich unerweislich; beiden läßt sich durch rhetorische Ausführungen eine große Scheinbarkeit verschaffen; in Wahrheit kann es kein Verfahren geben, wodurch die entscheidenden Ermittlungen angestellt würden. Vielleicht käme der Wahrheit am nächsten eine dritte Ansicht: daß das Wachstum auf beiden Seiten stets gleich groß und daher, wenn Lust und Schmerz wie positive und negative Größen addirt würden, die Summe stets dieselbe bleibe, nämlich Null. Man könnte die Gefühle darstellen als Schwankungen um einen Nullpunkt, und nun sagen: mit der steigenden Kultur würden die Schwankungen häufiger und größer, aber die Summe der Abweichungen erfahre keine Veränderung. Ich gebe diese Ansicht als eine mögliche, sie scheint mir einen eigentlichen Beweis so wenig als die beiden andern zuzulassen. Eine Messung der Gefühle ist unausführbar; ich möchte sogar behaupten, daß wenn jemand umherginge und die einzelnen Menschen behufs statistischer Aufzeichnung fragte: ob sie in diesem Augenblick Schmerz oder Lust fühlten? er sehr häufig zur Antwort erhalten würde: darauf habe man gar nicht geachtet; und auf weitere Nachfrage: man könne es wirklich selbst nicht sagen — was denn übrigens eine sehr deutliche Erklärung der Natur wäre, daß in ihren Augen Lust und Schmerz nicht so wichtige Dinge seien, als in den Augen der hedonistischen und pessimistischen Philosophen. Aber wenn ich eine Behauptung wählen müßte, so würde ich diese am ersten verteidigen zu können glauben. Ich würde auf die relative Natur der Gefühle hinweisen, daß sie überall aufträten, wenn Abweichungen von einem Mittel stattfänden: ein Mehr oder Minder, gemessen an einem Mittel, werde mit Lust und Schmerz empfunden. Das Mittel selbst aber scheine beweglich: bei dauerndem Mehr oder Minder verschiebe es sich, so daß es wieder in die Mittellage komme.

5. Doch statt solche Betrachtungen weiter auszuspinnen, will ich

noch kurz auf den moralistischen Geschichtspessimismus eingehen, welchen Rousseaus leidenschaftliche Beredsamkeit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts so eindrucksvoll predigte. Der Urzustand des Menschen erschien ihm als ein Zustand der Unschuld und Tugend, von welchem die Kultur immer weiter abführe. So viel näher dem Urstand, so viel mehr Reinheit und Tugend: bei Hirten und Bauern meint Rousseau sie noch zu finden, in der Pariser Gesellschaft, am Hof zu Versailles werde man sie vergebens suchen. In seiner berühmten Erstlingsschrift über die Frage: ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen habe, die Sitten reiner zu machen? ist er geneigt, in der Entwicklung der Wissenschaften und Künste selbst die Ursache des moralischen Verderbens zu suchen. Eine zweite Frage der Dijoner Akademie, nach dem Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, gab Rousseau Gelegenheit, seine Behauptung dahin abzuändern, daß in der Entwicklung der gesellschaftlichen Unterschiede die nächste Ursache des moralischen Verfalls liege. Mit der Steigerung der Kultur, so können wir etwa seine Betrachtung summiren, entstehen die Unterschiede von reich und arm, vornehm und gering, Herren und Knechten; und von hier geht auf die an sich gute menschliche Natur ein verschlechternder Einfluß aus. Auf der einen Seite entstehen die Herrenlaster: Hochmut, Übermut und Mißhandlung; auf der anderen Seite die Knechtslaster: Feigheit, Niederträchtigkeit und Falschheit. Dazu kommt noch ein Anderes: die sociale Differenzirung hat die Tendenz die natürliche Schätzung der Dinge zu zerstören. Der natürliche Wert der Dinge besteht darin, daß sie unmittelbare Bedürfnisse der menschlichen Natur befriedigen; in der Gesellschaft tritt an die Stelle des natürlichen Wertes der konventionelle: die Dinge werden geschätzt, soweit sie geeignet sind, die ausgezeichnete Stellung in der Gesellschaft zu bezeichnen. Diamanten und Perlen haben gar keinen oder, als Zierraten, doch nur einen geringen natürlichen Wert; in der Gesellschaft dagegen erhalten sie sehr großen Wert als Zeichen von Reichtum und Vornehmheit; ihr Wert besteht nicht so sehr darin, daß man sie hat, als darin, daß Andere sie nicht haben. Ähnlich geht es mit der menschlichen Bildung selbst. Kenntnisse z. B. erhalten in der Gesellschaft einen konventionellen Wert: unter dem Namen von Bildung

und Gelehrsamkeit verleihen sie sociale Auszeichnung. Aber die Kenntnisse, die hierzu dienen, sind nicht eben dieselben, welche für das Leben wirklichen Wert haben; wirklichen Wert haben diejenigen Kenntnisse, die ihren Inhaber klüger oder weiser machen; Bildung und Gelehrsamkeit thun oft das Gegenteil von beiden: sie unterdrücken den gesunden Menschenverstand und das natürliche Urteil. Und auf ähnliche Weise erobert in der Gesellschaft das feine Benehmen und der gute Ton die Stellung, welche der Tugend allein zukommt. So zerfrißt Lüge und Schein das Leben der Gesellschaft. „Nous avons de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur:" so faßt Rousseau im „Contrat social" sein Urteil über diese letzten Zeiten der Bildung und Aufklärung in einen jener Sprüche, die sich so wirksam dem Gedächtnis einprägen. —

Auch diese Betrachtungen sind nicht unwahr, aber auch sie sind einseitig. Ohne Zweifel bringt die Kultur und im besonderen die sie begleitende gesellschaftliche Differenzirung neue Verkehrtheiten und Laster hervor, aber auch neue Tugenden. Es giebt Herrschertugenden so gut als Laster: Tapferkeit, Großmut, Selbstbeherrschung, Würde, Umsicht, Fürsorge; und ebenso giebt es, wie Laster, so auch Tugenden der Dienenden: Anhänglichkeit, Hingebung, Treue. Wenn die gesellschaftliche Stellung den natürlichen Anlagen entspricht, wenn jeder auf die Seite kommt, wohin er nach seiner Naturanlage gehört, dann kann es günstigere Bedingungen für die Entwicklung des Charakters nicht geben, dann wird das Verhältnis auch auf beiden Seiten als Glück empfunden. Und ebenso wenig werden wir Ursache haben zu glauben, daß die Güter, welche die Kultur hervorbringt, lediglich Differenzwert haben: Wissenschaft und Kunst haben doch auch natürlichen und wirklichen Wert, wenn auch jene Verkümmerung in Gelehrsamkeit und Prunkbildung nicht selten ist; und auch die Güter, welche Gewerbe und Handel hervorbringen und zugänglich machen, haben nicht blos Differenzwert. Doch Rousseaus Traum von einem glückseligen und unschuldigen Naturzustand gehört ja wohl überhaupt einer vergangenen Zeit: der paradiesische Naturzustand ist die Idealwelt, welche die vornehme Gesellschaft der Zeit Ludwigs XV. hervorbrachte; in ihr spiegelt sich nicht irgend eine auf den Südseeinseln

oder bei den Indianern Amerikas vorhandene Wirklichkeit, sondern das Leben eben jener Gesellschaft, welche sie träumte, doch mit vollständiger Umkehrung der Wirklichkeit. Die wirkliche Bekanntschaft mit den unkultivirten Völkern hat nirgend jene stolzen und aufrichtigen, jene tugendhaften und glücklichen Wilden entdecken lassen. J. St. Mill meint (in einem Aufsatz über Natur), daß fast jede achtungswerte Eigenschaft der Menschheit nicht Ausstattung der Natur, sondern Ergebnis der Kultur sei: Tapferkeit, Wahrhaftigkeit, Reinlichkeit, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Wohlwollen seien alle erworbene Eigenschaften; Furcht, Lüge, Schmutz, Unmäßigkeit, Selbstsucht, das seien die Züge, welche unbefangenen Beobachtern in der Physiognomie des Wilden von jeher am meisten in die Augen gefallen seien.

Wächst also mit der Kultur die Moralität? Ich möchte es nicht leugnen, aber der Geschichtspessimismus könnte doch eine furchtbare Gegenrechnung zu dieser Betrachtung Mills aufstellen. Es mag sein, daß die unkultivirten Menschen jene Tugenden nicht haben; dafür fehlen ihnen auch die Laster der Civilisation. Man steige in die Gaunerwelt einer europäischen Großstadt herab, oder man blicke in die Welt der Geheimnisse, welche der Name der guten Gesellschaft bedeckt, und man wird gestehen müssen: gegenüber dem Raffinement widerwärtigen Genießens, verlogener Bosheit, nichtswürdiger Niederträchtigkeit sind die Laster der Wilden Kinderunarten. — Kann man sagen, das seien doch unglückliche Ausnahmefälle? Numerisch betrachtet, weise die Kultur doch ein stärkeres Wachstum auf Seiten der Tugend als auf der des Lasters auf? Wie hoffnungslos es wäre, für eine solche Behauptung den Beweis anzutreten, wird vielleicht durch eine konkrete Fragestellung am ehesten klar: waren die Deutschen, deren Leben Tacitus beschreibt, bessere oder schlechtere Menschen, moralisch betrachtet, als die Deutschen, welche zur Zeit der Kreuzzüge, der Reformation, der Aufklärung lebten?

Wenn ich eine Ansicht in dieser Sache zu verteidigen genötigt wäre, dann würde ich wiederum am leichtesten mich entschließen, eben dieselbe, welche oben über das Verhältnis von Kultur und Glück angedeutet worden ist, auch hier anzunehmen: die moralischen Unterschiede zwischen den Individuen werden größer, aber sie wachsen auf

beiden Seiten in gleichmässigem Fortschreiten. Oder, wie dort gesagt wurde: die Schwankungen um den Nullpunkt werden größer, aber die Summe bleibt dieselbe. Die Tiere, so ließe sich diese Ansicht ausführen, stehen auf dem Nullpunkt: sie sind weder gut noch böse. Mit der Menschwerdung beginnt die moralische Differenzirung; auf den ersten Stufen sind die Unterschiede noch gering, die Einzelnen gleichen einander, sie sind Exemplare, die den Gattungstypus im Ganzen gleichartig darstellen. Mit der aufsteigenden Kultur findet fortschreitende Individualisirung statt, das Gute und Böse tritt in schärferen Zügen hervor; die Masse bleibt freilich auch hier in einer unentschiedenen Mitte, den Regungen des Guten, wie des Bösen zugänglich; aber in einzelnen Persönlichkeiten tritt nunmehr das Gute und Böse mit voller Entschiedenheit hervor: auf der einen Seite heilige Liebe, aufopferungsfrohe Treue, leidenschaftliche Hingebung für Wahrheit und Recht, und auf der andern Seite die volle und ganze Verworfenheit.

Und was wird also die Zukunft bringen? Die immer schärfer und klarer durchgeführte Sonderung, die immer mehr fortschreitende moralische Differenzirung der trägen und stumpfen Masse? Vielleicht darf man so sagen. Wie, nach dem hebräischen Mythus, die natürliche Welt damit begann, daß Gott Licht und Finsternis schied, so begann, nach demselben tiefsinnigen Mythus, die geschichtliche Welt mit der Unterscheidung des Guten und Bösen. Und nach der christlichen Anschauung, welche an jenen Mythus sich anschließt, ist der Inhalt der Geschichte die Durchführung jenes Scheidungsprocesses. Im Reich Gottes und im Reich des Teufels ist der Gegensatz des Guten und Bösen zu voller Reinheit und Klarheit entwickelt. Zwischen beide gestellt, trennt sich die Menschheit allmälig in zwei Hälften, indem von dem Reich Gottes die Einen, von dem Reich des Teufels die Andern angezogen und völlig angeeignet werden. Der Abschluß der Geschichte ist die absolute und definitive Trennung dieser beiden Hälften in dem großen Gericht am letzten Tage. Ist alle Religion Spiegelung des menschlichen Wesens, seiner tiefsten Willensrichtung und seines tiefsten Selbstbewußtseins in einer transscendenten Welt, so dürfen wir in dieser großartigsten aller Visionen eine Spiegelung des geschichtlichen Selbstbewußtseins der Menschheit erblicken. —

6. Also das wäre die Summe dieser Erwägungen: in der geschichtlichen Entwicklung wird der Inhalt des menschlichen Lebens mannigfaltiger und reicher, seine Kräfte und Bethätigungen werden vielgestaltiger und komplicirter; damit wächst die Sensibilität: die Lust- und Schmerzgefühle werden häufiger und intensiver. Dagegen bleibt es fraglich, ob die Zunahme auf der einen Seite, sei es der des Glücks, oder der des Unglücks, größer ist als auf der andern. Ebenso nimmt die moralische Differenzirung zu: Tugenden und Laster wachsen mit einander, wie denn auch die Empfindlichkeit des moralischen Urteils sich steigert. Dagegen bleibt es fraglich, ob eine stärkere Zunahme auf der einen als auf der andern Seite stattfindet; die optimistische und die pessimistische Geschichtsansicht sind gleich unerweislich und vermutlich gleich unwahr.

Aber ist damit nicht dem Pessimismus im Grunde Recht gegeben? Wenn die Menschen im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung nicht besser und glücklicher werden, gilt nicht dann jene Rede Schopenhauers von der absoluten Zwecklosigkeit des Lebens sowohl der Einzelnen als der Gesammtheit? Ist dann nicht alle Arbeit und Mühsal, aller Kampf und alle Aufopferung vergeblich? Und, so könnte man hinzufügen, wird nicht diese definitive Vergeblichkeit des geschichtlichen Lebens von der Wirklichkeit selbst in der deutlichsten Sprache, der sie fähig ist, ausgesprochen: wie die Einzelnen sterben, so sterben die Völker: die Schönheit der Griechen, die Tüchtigkeit der Römer ist dahin für immer; auch die heute lebenden Völker werden sterben; ja schließlich stirbt die Menschheit selbst. Die kosmische Physik rechnet uns vor: die Sonne wird erlöschen, sie giebt Wärme aus, ohne zu empfangen. Dann wird ewiges, starres Schweigen sein. Das Leben, wie es entstanden ist in der Zeit, wird vergehen; wie ein vorübergehendes Phosphoresciren, welches die ziellose und zufällige Bewegung der Atome verursacht, leuchtet es auf, vor ihm und hinter ihm das ewige Dunkel.

Was zunächst die letztere Betrachtung anlangt: wäre es wirklich ein Beweis für die Nichtigkeit alles Lebens, wenn es einmal auf Erden überhaupt ein Ende nähme ohne eine Fortsetzung zu finden? Mir scheint nicht: unendliche Fortdauer in der Zeit ist nicht Bedingung seines Wertes. Ja vielleicht könnte man sagen, eine grenzen-

lose Fortdauer sei nicht einmal wünschenswert oder auch nur denkbar. Jeder endliche Inhalt füllt nur endliche Zeit. Ein Drama ist seiner Natur nach ein begrenzter Verlauf, niemand macht es ihm zum Vorwurf. Ein Menschenleben ist nicht minder ein seiner Natur nach begrenzter Verlauf: nicht blos äußerlich und zufällig, sondern aus innerer Notwendigkeit geht es zu Ende; sein Inhalt wird erschöpft und es ist nicht ein Glück, sondern Pein und Verlegenheit, wenn der Tod zögert, den Vorhang fallen zu lassen, nachdem das Spiel zu Ende ist. Nicht um ein langes Leben, sondern um einen rechtzeitigen Tod betet der Weise. Nun, dasselbe gilt von dem Leben eines Volkes: auch sein Inhalt ist nicht unerschöpflich; und so gilt es von dem Leben der Menschheit: auch sie mag sich ausleben, und dereinst so willig und lebenssatt das Haupt zur Ruhe legen, wie es ein müder Greis nach wohlvollendetem Leben thut.

Für eine solche Betrachtungsart schwindet aber, wie mir scheint, auch jener andere Einwand gegen den Wert des menschheitlichen Lebens, daß nicht im Verlauf Steigerung des Glücks oder der Moralität stattfinde. In einem Drama sind die späteren Akte nicht besser als die früheren; der Wert desselben liegt nicht in der letzten Scene oder in dem, was darauf folgt, sondern jede Scene hat ihren eigenen Wert, freilich nicht als absolut isolirter Verlauf, sondern als Teil dieses Ganzen. So liegt der Wert eines Menschenlebens nicht in einem Schlußakt oder in einem Gut, welches als sein ihm äußerliches Resultat von ihm hervorgebracht und hinterlassen würde, sondern in dem ganzen Verlauf: jeder Abschnitt hat seinen eigenen Wert, die Kindes- und Knaben-, die Jünglings- und Mannesjahre, das Greisenalter und der Tod; und jeder wird dadurch bedeutender und wichtiger, daß er zu einem solchen Gesammtleben als Präludium und Vorbereitung, als Erfüllung und Abschluß gehört. Und nicht anders liegt die Sache, wenn es sich um das Leben eines Volkes oder der Menschheit handelt. Die Forderung, daß die späteren Geschlechter glücklicher oder tugendhafter seien als die früheren, ist durch nichts gerechtfertigt: wir mögen es ihnen von Herzen wünschen, aber es ist kein Vorwurf gegen die Geschichte, wenn es nicht so kommt. Die vorangehenden Geschlechter sind nicht blos so viele Stufen, über welche das letzte zur Vollkommenheit und zum Glück steigt: sie haben ihr eigenes

Leben gelebt und es hat seinen eigenen Wert. Die Griechen und Römer haben nicht gelebt, um uns einige Reste ihrer Kultur zu hinterlassen, sondern um ihrer selbst willen, und es ist nur ein Zuwachs zu dem Wert dieses Lebens, daß es sich in solcher Weise als Glied in das größere Leben der Menschheit einfügt — eine Betrachtung, welche auszuführen die Aufgabe einer Philosophie der Geschichte wäre, einer Wissenschaft freilich, von der jenes pythagoreische Wort gilt, daß nur Gott sie habe. Uns Menschen geht es mit der Geschichte, wie es nach Goethes Urteil den Meisten in einem Schauspiel geht: sie sehen das Einzelne und ergötzen sich an dem bunten Wechsel, aber den Sinn des Ganzen und daraus die Notwendigkeit des Einzelnen zu erkennen reicht ihr Fassungsvermögen nicht aus. Ich sagte oben, Autobiographien pflegten Biodicеen zu sein. Vielleicht dürfen wir sagen: wenn wir im Stande wären, das Leben der Menschheit zu übersehen, wie wir das Leben eines Einzelnen übersehen, oder wenn einmal die Menschheit gegen das Ende ihrer Tage ihre Autobiographie schreiben wird, dann wird auch diese, so viel sie immer von Arbeit und Kampf, von Not und Mißlingen zu berichten haben mag, doch im Ton der Biodicee gehalten sein:

Die Menschheit selbst in ihrem dunklen Drange
War sich des rechten Weges wohl bewußt.

7. Zu dem vorstehenden Kapitel, als es zuerst in einer Zeitschrift (Deutsche Rundschau, Sept. 1886) veröffentlicht worden war, wurde von einem einsichtigen Freunde bemerkt: die optimistische Schlußwendung scheine doch zu der vorhergehenden Darlegung nicht zu stimmen. Wenn an jedem Punkt des geschichtlichen Lebens der Menschheit Glück und Schmerz, Tugend und Laster gleich groß seien, dann sei damit im Grunde doch zugegeben, was der Pessimismus behauptet: das Leben habe keinen Wert. Die Summe gleicher positiver und negativer Größen bleibe doch eben Null, die Vergeblichkeit des geschichtlichen Lebens könne nicht schärfer formulirt werden.

Ich stelle dieser Bemerkung eine Betrachtung über das Wesen und die Bedeutung des Übels und des Bösen gegenüber. In der That, wenn das Böse und der Schmerz gegenüber dem Guten

und dem Glück in jeder Hinsicht die Geltung und Kraft von negativen Größen hätten, dann wäre die Folgerung unausweichlich. Diese Behauptung scheint mir aber allerdings nicht unbestreitbar. Vielleicht ist in jenen alten Erwägungen, welche in dem Übel und Bösen nicht ein eigentlich Wirkliches erblicken wollten, doch eine wirkliche Wahrheit.

Wir wollen uns die Frage in der Form vorlegen: ist das Übel und das Böse etwas, das schlechterdings nicht sein sollte?

Was zunächst das Übel anlangt, so ist schon in früherer Betrachtung (im 2. Kapitel) ausgeführt worden und es wird noch später (im 6. Kapitel) darauf zurückzukommen sein, ein wie unentbehrliches Element dasselbe im Grunde für unser Leben ist. Wenn es ganz wegfiele, wenn es also Entbehrung, Enttäuschung, Mißlingen, Widerstand gar nicht mehr gäbe, dann wäre unserem Leben sein Inhalt selbst genommen. Nicht nur, daß unser Wille ein Leben verschmähen würde, in dem es Widerstand und Kampf, also auch die reale Möglichkeit des Mißlingens und der Niederlage, Furcht und Sorge, gar nicht gäbe, wir vermöchten auch auf keine Weise zu sagen, was sein Inhalt wäre. Das „reine" Glück ist ein durchaus unvollziehbarer Begriff. Die leichte Taube, sagt Kant einmal, die fliegend den Widerstand der Luft fühlt, könnte auf den Gedanken kommen, daß es ihr im leeren Raum noch viel leichter werden müßte: sie würde beim Versuch alsbald belehrt werden, daß Fliegen ohne ein Widerstand leistendes Medium überhaupt unmöglich sei. So ist auch Leben ohne Übel unmöglich. Leben ist Thätigkeit, und Thätigkeit ist undenkbar ohne ein Widerstand leistendes Material. Das „reine" Glück ist wie die reine Wahrheit für Gott allein. Der Mensch bedarf des Zusatzes, wie von Unkenntnis und Irrtum, so von Gefahr und Übel.

Aber könnte nicht doch das Böse fehlen? Könnte nicht wenigstens unter den Menschen Gerechtigkeit, Friede und Wohlwollen vollkommen sein? — Wer sehnte sich nicht darnach. Und doch scheint auch hier zu gelten: ein menschliches, ein irdisch-menschheitliches Leben ohne das Verkehrte und Böse können wir uns nicht einmal denken. Wenn wir aus der Geschichte alle Selbstsucht und Ungerechtigkeit, allen Un-

verſtand, Stumpfſinn und Bosheit ausgetilgt denken, was bliebe ihr für ein Inhalt? was hätte ein unendlich langes Idyll, in dem ungezählte Generationen gutartiger und zufriedener Geſchöpfe, die Frucht der Erde in Frieden verzehrend, ihr Leben dehnten, für ein Intereſſe? Denn es iſt ja offenbar, daß mit dem Wegfall des Verkehrten und Böſen auch alles das, was wir als moraliſches Heldentum verehren, wegfiele. Ohne Napoleon, der den Deutſchen der Befreiungskriege als das böſe Princip erſchien, gäbe es keinen Stein und keinen Blücher, keinen Arndt und keinen Körner; ohne die Niedertracht der Sykophanten und die gemeingeſinnte Haltloſigkeit des atheniſchen Volksgerichts gäbe es keinen Sokrates; ohne Phariſäer und Schriftgelehrte, ohne pfäffiſche Hoheprieſter und einen feigen Prokurator, ohne einen blinden, fanatiſirbaren Haufen und rohe, brutale Kriegsknechte gäbe es keinen Chriſtus. Es giebt kein Bild, das die Menſchheit mehr bewegt hat, das mehr Verehrung gewonnen und mehr Troſt geſpendet hat, als das Bild des auf Golgatha Gekreuzigten. Und doch zeigt dies Bild, wie es darzuſtellen Bildner und Maler bis auf dieſen Tag nicht müde geworden ſind, auch alle jene Geſtalten ausgeſuchter Bosheit, Blindheit und Niederträchtigkeit; und ſie können nicht fehlen: ſie bilden die notwendige Folie für die eine lichte Geſtalt. Nehmet jene weg und das Bild des Gekreuzigten ſelbſt wird unmöglich. Von einer glücklichen Schuld, felix culpa, ſpricht daher das alte Kirchenlied, da ſie ſolchen Erlöſer nötig und möglich gemacht habe.

Alſo wie es kein Licht giebt ohne Schatten, kein Leben ohne Widerſtand, ſo vollendet ſich das Gute nicht ohne ſeinen Gegenſatz. So iſt es auf Erden und ſo wird es bleiben. Im Himmel iſt es anders. Aber der Himmel kommt nicht auf Erden; und ſo lange wir die irdiſche Natur anhaben, könnten wir den Himmel nicht ertragen. —

Macht eine ſolche Anſicht quietiſtiſch? lähmt ſie das Streben nach der Beſſerung menſchlicher Zuſtände? Auch dieſer Vorwurf wurde der Darſtellung gemacht: wenn das Übel und das Böſe nicht nur blieben, ſondern auch bleiben müßten, ſo ſchwinde der Antrieb, ſie zu bekämpfen. Ich antworte hierauf: der Antrieb zur Bekämpfung des Übels und des Böſen kommt dem Menſchen nicht aus der Vorſtellung von einem vollkommenen Zuſtande, der durch die Thätigkeit herbeigeführt

werden könne, sondern aus dem Druck, den ein bestimmtes Übel, ein bestimmtes Böse auf das Gemüt ausübt. Die allgemeine Einsicht, daß nach der Befriedigung eines Bedürfnisses, der Beseitigung eines Übels, jederzeit neue aufkommen, wird weder die Bethätigung hemmen noch ihren Erfolg mindern. Das gilt von der Thätigkeit für fremde nicht minder als für eigene Wohlfahrt. Auch wer überzeugt ist, daß es, so lange die Welt steht, Not und Elend, Ungerechtigkeit und Lüge geben wird, wird darum nicht aufhören dort, wo sie ihm eben entgetreten, sie zu bekämpfen. Und er thut wohl daran; der Kampf kann nie ganz erfolglos sein. Ein Erfolg ist ihm unter allen Umständen gewiß; er stellt ihn unter die Reihe der Streiter für das Gute und Rechte. Wenn für jeden Menschen die nächste und eigentliche Aufgabe ist, nicht dem Menschengeschlecht die Glückseligkeit und Vollkommenheit zu verschaffen, sondern sein eigenes Leben mit würdigem Inhalt zu erfüllen, so kann er dieses Ziel unter allen Umständen erreichen. Er erreicht dazu ein Anderes; wer wehrlos und unthätig vor dem Übel, als einem doch nicht zu bewältigenden, die Hände in den Schooß legt, den bewältigt es innerlich gewiß; aus der Unthätigkeit kommt Mutlosigkeit und Mattheit. Sobald dagegen jemand sich zu wehren beginnt, der hat mit dem Gefühl der eigenen Thätigkeit und Kraft auch das Gefühl, daß das Übel oder Böse, gegen das er sich wehrt, zurückweicht. Und wie sollte es nicht in irgend einem Umfang durch redliche Anstrengung wirklich zurückgedrängt werden? Die Befriedigung hierüber wird nicht vernichtet durch die Vorstellung, daß ein anderes Übel kommen mag, wenn jenes gegangen ist. Mögen die kommenden Menschen die kommenden noch unbekannten Übel bekämpfen; sie kümmern uns wenig, wenn wir nur mit den nächsten fertig werden. Die einzige Hülfe, die allem Übel für immer ein Ende macht, das ist, wie Rückert sagt, der Tod: Leben lebt nur auf einstweilen! Es ist dieselbe Weisheit, die auch Goethe beständig einprägt*).

*) Die Verse aus der Weisheit des Brahmanen, die den Gedanken zierlich ausdrücken, mögen hier einen Platz finden:

Ob er soll die Schmerzenswunde
Langsam heilen aus dem Grunde

8. Und also sollen wir das Übel und das Böse als auch legitime Bestandteile dieser Welt hinnehmen und anerkennen? Der Gedanke eines absolut Guten, eines Reiches Gottes hätte kein Recht?

Freilich hat er Recht; es ist ein notwendiger Gedanke, den wir nicht aufgeben können. Aber das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt. Dieses ganze Wesen muß vergehen und alle Creatur erneuert werden, ehe es kommen kann. Nicht einmal eine Vorstellung davon, eine konkrete Anschauung, kann es in dieser sinnlichen Welt geben: es ist in keines Menschen Herz gekommen und kein Auge und Ohr hat vernommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieb haben. Das Reich Gottes, so könnte man die Sprache des Evangeliums in die Kantsche Sprache übertragen, ist eine transscendentale Idee, das heißt ein Begriff, zu dem eine kongruirende Wirklichkeit in der Sinnenwelt nicht gegeben werden kann.

Also doch ein leerer Gedanke? Ich meine nicht. Die Sinnenwelt ist nicht die Welt selbst. In dem Widerspruch zwischen jener höchsten Idee und der Wirklichkeit, wie sie uns sich darstellt, kann ich nur eine neue Erinnerung erblicken, den Abschluß der Weltanschauung nicht in der empirisch gegebenen Wirklichkeit zu finden. Das Ungenügen der letzteren war zu allen Zeiten der stärkste Antrieb zum Glauben an eine transscendente Welt. Ist dieser Glaube Aberglaube? Sofern jene Welt dem Schicksal unterliegt, von der Einbildungskraft aus dem Material der sinnlichen Welt aufgebaut und ausgemalt zu werden, wird der Glaube zum Aberglauben, der den Verstand der Denkenden abstößt. Aber dadurch wird die Berechtigung

---

Oder obenhin einstweilig,
Fragt mein Arzt, wie immer eilig.
Und ich sprach: nur oberflächlich,
Wenn es schnell geht und gemächlich.
Hier genesen wollen gründlich
Ist ein frommer Wunsch und sündlich.
Leben lebt nur auf einstweilen;
Wer will auch beständig heilen?
Nur ein Arzt, das ist notorisch,
Nur der Tod heilt aus dem Grunde.
Heilet mich nur provisorisch
Bis ich definitiv gesunde.

oder vielmehr die Notwendigkeit des Gedankens einer transscendenten Welt selbst nicht angefochten.

Aber auch für die gegebene Wirklichkeit behält jene Idee eines vollkommenen Lebens in der Gemeinschaft von vollkommenen Wesen ihre Bedeutung. Es ist wahr, wir können sie nicht in konkreter Anschauung ausführen und doch bleibt sie der feste Punkt, von dem alle Wertbestimmung der gegebenen Wirklichkeit ausgeht. Ein Beispiel mag es zeigen. Wir bilden notwendig den Begriff eines vollkommenen Staats, eines Staats, in dem Gerechtigkeit und Frieden vollkommen gesichert sind. Es ist leicht zu sehen, daß ein solcher Staat nicht nur in der Wirklichkeit, sondern selbst in Gedanken nicht konstruirt werden kann, er verschwindet dem, der es versucht, unter den Händen: wenn der Friede vollständig gesichert ist, wenn es keine Nachbarn und Feinde mehr giebt, die ihn bedrohen, wenn in der Weltrepublik nichts durch Gewalt, sondern alles durch friedlichen Spruch geschlichtet wird, dann bedarf es keines Heeres und keiner Diplomatie mehr. Wenn die Gerechtigkeit im Innern ebenso vollkommen gesichert ist, wenn unter den Bürgern niemand mehr ist, der auf Kosten Anderer seinen Vorteil sucht, wenn zugleich alle Lebensverhältnisse so durchsichtig geordnet sind, daß niemals Zweifel oder Streit über das, was recht ist, entstehen kann, dann bedarf es keiner Rechtsprechung, keiner Gesetzgebung, keiner Polizei mehr. Wenn endlich der Staat seine Aufgabe hinsichtlich der Wohlfahrt seiner Glieder vollkommen gelöst hätte, was doch dann geschehen wäre, wenn jedermann ohne fremde Hilfe durch eigene Arbeit und eigene Einsicht sein Leben aufs Beste erfüllte, so gäbe es auch von hier aus für den Staat keine Aufgabe mehr. Der vollkommene Staat hebt sich selbst auf, es gäbe für ihn keinen Inhalt und keine Aufgabe mehr. Dennoch ist der vollkommene Staat eine notwendige Idee; wir messen den Wert eines wirklichen Staates daran, wie weit er jene Aufgabe erfüllt: Friede, Gerechtigkeit und Wohlfahrt zu sichern. Alle Reformen des wirklichen Staates werden oder sollen doch geleitet werden von der Absicht, ihn jener Idee des vollkommenen Staates anzunähern.

Nun, so steht es auch mit der Idee eines Reiches Gottes. Wir messen an einem vollkommenen Leben das wirkliche Leben, wir streben es angemessener zu dieser Idee zu gestalten; aber, sowie das Ziel

vollkommen erreicht wäre, so wäre dem Leben aller Inhalt genommen, es gäbe keine Aufgaben, es gäbe kein Streben, und also kein Leben mehr. Die ewige Seligkeit ist nicht im Diesseits, auch nicht einmal in der diesseitigen Vorstellung erreichbar.

Wenn wir also, wie die Dinge liegen, auch das Böse und Verkehrte als ein notwendiges Element des Lebens der Menschheit anzuerkennen uns genötigt sehen, so werden wir darum freilich gar nicht zugeben, daß es als ein gleichwertiges mit dem Rechten und Guten anzusehen sei. Vielmehr werden wir sagen: dieses allein ist um seiner selbst willen, jenes ist blos dazu da, dem Guten zur Darstellung seiner selbst behülflich zu sein, es bildet den notwendigen Widerstand, an dem jenes sich übt und bethätigt. Wie das Häßliche in der Kunst da ist nicht um seiner selbst willen, sondern um das Schöne durch den Gegensatz zu heben, so ist auch das Böse nur da, um das Gute desto herrlicher leuchten zu lassen.

Eine gewisse Bestätigung dieser Auffassung von der Nichtigkeit des Gemeinen und Bösen an und für sich scheint sich aus der Geschichte entnehmen zu lassen. Ich kenne keine tröstlichere Betrachtung als die, daß von der Geschichte die Stellung des Guten und Bösen, die in der Gegenwart nicht selten ihre Rolle vertauscht zu haben scheinen, zurecht gebracht wird. Sie bringt das Gute und wahrhaft Große, das von seiner Zeit oft nur in Knechtsgestalt und auf der Anklagebank erblickt wird, zu Ehren; sie enthüllt die Nichtigkeit des Gemeinen, mit so großem Pomp es einst in der Welt einhergezogen, mit so lautem Getöse es als das Große und Wirkliche von seinen Trabanten ausgerufen worden sein mag. Wie groß kam sich Pilatus vor, als er über Jesum zu Gericht saß: sieheſt du nicht, daß ich Macht habe dich zu verdammen und dich loszulassen? Der arme hirnverbrannte Narr, der ihm als jüdischer Kronprätendent vorgeführt wird, er kommt ihm wahrlich nicht vor als ein gefährlicher Mann, als ein Mann, der in die Weltgeschichte einzugreifen berufen ist. Es wäre wahrhaftig nicht notwendig ihn umzubringen, er wird die Ruhe des Römischen Reiches nicht erschüttern. Aber — es ist wirklich ein recht ärgerlicher Handel. Lasse ich ihn laufen, dann behalte ich diese Pfaffengesellschaft mit ihren lästigen Querelen auf dem Halse, die Meute läßt nicht von der Spur ihres Wildes. Und am Ende, ob

der Narr einen Tag länger lebt oder nicht, was thut's? Also — nehmt ihn hin, damit die Sache aus der Welt kommt; ich will mir durch diese Dummheit nicht noch einmal die Laune verderben lassen. — Und jetzt, wie sind die Rollen vertauscht! Längst wäre Pilatus in das große Meer der ewigen Vergessenheit versunken, welches so viele Prokuratoren und Hohepriester verschlungen hat, wenn sich nicht sein Name an das Gedächtnis des Mannes gehängt hätte, den er damals ans Kreuz schlagen ließ: die Geschichte von dieser Kreuzigung kann nicht recht erzählt werden ohne den Namen des Pilatus. Und so wird denn die Geschichte von dem Urteil, das der ein wenig bequeme, nach oben so zweifellos korrekte, nach unten so gern gefällige, endlich, wenn möglich, auch gern gerechte Prokurator über Jesum fand, erzählt werden, so lange und so weit es auf Erden geschichtliche Erinnerung geben wird; und so wird auch bis ans Ende der Tage erzählt werden die Geschichte von dem höchst umsichtigen Hohenpriester, der sich selber und dem würdigen Ratskollegium so einleuchtend darzuthun wußte, daß es besser sei, ein Mensch sterbe, denn daß das ganze Volk verderbe. Nicht um ihres Verdienstes willen und nicht zu ihrer Ehre wird diese Geschichte erzählt, sondern um allen Hohenpriestern und Prokuratoren an allen Enden der Welt eindringlich vorzustellen, daß ihr Spruch nicht der letzte Spruch über den Wert der Menschen und Dinge sei, und umgekehrt, um allen um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen Angeklagten und Verurteilten die tröstliche Gewißheit zu geben, daß ihre Sache noch vor einem höheren Gericht als dem ihrer augenblicklichen Richter ausgemacht werde.

So wird das Böse in der Erinnerung, welche die Menschheit von ihrem eigenen Leben bewahrt, fortwährend vernichtet, das heißt, herabgesetzt zu einem für sich unwerten und nicht seienden, das nur da ist, einem Anderen zur Folie zu dienen.

Ist es ungereimt zu denken, diese Erinnerung sei ein Fragment einer absoluten Erinnerung im göttlichen Bewußtsein, und das Bestehen in diesem ewigen Bewußtsein sei das eigentliche Sein für geistige Dinge, nicht jenes Vorüberziehen in dem zeitlichen Bewußtsein der Individuen?

Viertes Kapitel.

Pflicht und Gewissen.

1. Gut ist, das war der Ausgangspunkt der ganzen bisherigen Betrachtung, worauf der Wille seiner Natur nach gerichtet ist. Wir fanden ihn gerichtet auf Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung. Dem entsprach das Ergebnis einer Analyse des in der Sprache sich ausdrückenden Werturteils: gut werden menschliche Handlungen und Eigenschaften genannt, sofern sie die Tendenz haben, die Wohlfahrt des Einzelnen und seiner Umgebung zu fördern.

Hiergegen scheint nun ein Widerspruch sich zu erheben: gut handelt, wer thut, nicht was er *will*, sondern was er *soll*; gut handeln heißt, seine *Pflicht* thun; und seine Pflicht thun scheint nicht eben in der Richtung des natürlichen Willens zu liegen. Das gemeine Bewußtsein würde wohl eher erklären: Pflicht ist, was man nicht gern thut. Ein Knabe steht vor des Nachbars Garten; die Äpfel stechen ihm in die Augen; die Neigung rät, sich davon zu holen. Da erhebt sich in ihm eine andere Stimme: du sollst nicht stehlen. Aber die Begierde siegt über die abmahnende Stimme der Pflicht, er holt die Äpfel und sie schmecken gut. Aber nach dem Genuß läßt sich wieder jene Stimme vernehmen, jetzt strafend und Vorwürfe machend: du hättest es nicht thun sollen, es war schlecht von dir, wie ein Dieb über den Zaun zu steigen. Er fühlt Gewissensbisse, das Pflichtgefühl nach der That. Dasselbe Gefühl, das vor der That zu schwach war, sie zu verhindern, kehrt jetzt, nachdem die Begierde in der Befriedigung erloschen ist, verstärkt zurück, seine Vergeblichkeit verschärft seinen Stachel.

Was bedeutet diese Erscheinung? und wie läßt sich die Antinomie: gut ist, was ich will, gut ist, was ich zwar vielleicht nicht will, aber soll, auflösen? Oder ist also unsere ganze bisherige Betrachtung falsch? Ist das eigentlich moralisch Gute von jenem ersten Guten, dem Ziel des natürlichen Willens, doch am Ende vollständig verschieden und nur durch Namensgleichheit mit ihm verbunden?

2. Zur Beantwortung dieser Frage mag eine Untersuchung über den *Ursprung des Pflichtgefühls* Anleitung geben.

Wie kommt das Sollen in das wollende Wesen? Woher jener seltsame Zwiespalt, der vor der That in dem Hin- und Herschwanken zwischen Wollen und Sollen, nach der That in Unruhe und Selbstanklage erscheint? Ist es ein Übernatürliches, das von außen her in die Einheit des wollenden Wesens einbricht? Ist es Gottes Stimme, die im Gewissen zum Menschen redet? Die Wendung mag einen guten Sinn haben, aber als Erklärung der Thatsache wird sie freilich nicht gelten können. Ist eine Erklärung überhaupt möglich?

Einen Ansatz zu einer solchen hat Darwin im vierten Kapitel des Werkes über die Abstammung des Menschen gemacht. Er weist auf die Spuren ähnlicher Vorgänge bei Tieren hin. Eine Hündin liegt bei ihren Jungen; sie erblickt ihren Herrn, der sich bereit macht auf die Jagd zu gehen; sie schwankt eine Weile, um endlich zu den Jungen zurückzuschleichen. Als der Herr von der Jagd heimkehrt, kommt sie ihm mit allen Zeichen der Beschämung entgegen; sie fühlt Reue, daß sie dem Herrn die Treue nicht gehalten hat. Haustiere bieten täglich Gelegenheit, ein derartiges Schwanken zwischen Antrieben, von denen der eine in einem Naturtrieb, der andere in einer anerzogenen Gewohnheit wurzelt, zu beobachten.

Hier haben wir, meint Darwin, die fragliche Erscheinung in ihrer primitivsten Form: die Bedingung ihres Eintretens ist der Gegensatz zwischen einem höheren, socialen Instinkt oder einer erworbenen, anerzogenen Willensbestimmtheit (in jenem Fall die Herrentreue) und einem ursprünglichen Naturtrieb (der Mutterliebe oder dem Trieb, die Jungen zu hegen). Das Gefühl der inneren Nötigung, auf Kosten des Naturtriebs der erworbenen Willensbestimmtheit zu folgen, ist Pflichtgefühl in primitivster Form; das Gefühl der Beklemmung und Beschämung, welches entsteht, nachdem der ursprüngliche Naturtrieb trotz jenes Widerstrebens sich durchgesetzt hat, ist die primitivste Form der Gewissensbisse. Die letzteren könnte man hiernach erklären als die Reaktion eines permanent wirksamen socialen oder künstlichen Instinkts gegen die Überwältigung eines seiner Natur nach nicht permanenten, aber im Augenblick sehr kräftig wirkenden ursprünglichen Triebes. Bedingung ihrer Entstehung ist ein hinlänglich entwickeltes Gedächtnis, um lebhafte Bilder vergangener Handlungen festzuhalten. — Im Menschen nun mußten diese Ge-

fühle sich zu besonderer Stärke entwickeln. Sein Gedächtnis hält die Vergangenheit länger und treuer fest, und zugleich hat sein Wille in den Sitten dauernde Bestimmtheiten von bedeutender Stärke, die das Handeln von den augenblicklich wirkenden Trieben in hohem Maaße unabhängig machen.

3. In der That wird man hierin einen Anfang zur Erklärung dieser Erscheinungen erblicken dürfen. Freilich nur einen Anfang. Nicht erklärt ist damit, was doch erst das Eigentümliche des menschlichen Pflichtgefühls ausmacht: der autoritative Charakter der Pflicht. Die Nötigung, die das Sollen einschließt, so möchte jemand einwenden, stamme nach dem Zeugnis des Selbstbewußtseins durchaus nicht aus dem eigenen Willen oder Triebleben, sie unterscheide sich durchaus von den Antrieben der Begierde; und ebenso seien Gewissensbisse grundverschieden von den Gefühlen, welche durch die Nichtbefriedigung von Trieben erzeugt würden. Die Pflicht stelle sich uns nicht als etwas dar, das einen Teil oder eine Seite unseres eigenen Willens ausmache, sondern als etwas, das unserem Willen mit einer Autorität gegenübertrete, die derselbe zwar innerlich anerkenne, die aber doch nicht aus ihm selbst stammen könne.

Vielleicht ist es möglich, diese Thatsache in folgender Weise auf dem Boden evolutionistischer Anschauung zu erklären. Die animalische Lebensbethätigung wird durch drei Principien regulirt: Triebe, Instinkte, individuelle Erfahrung. Mit dem Namen Instinkt bezeichnen wir gewisse, dem Tierleben eigene zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung komplicirterer Lebensaufgaben, die, von der Gattung im Lauf ihres Lebens erworben, auf die Individuen durch Vererbung übergehen, und von ihnen ohne Einsicht in ihre Nützlichkeit geübt werden, wie der Nestbau, die Wanderung ꝛc. Man kann die Instinkte mit Lewes als organisch gewordene Gattungsintelligenz bezeichnen. Daneben findet in einigem Umfang Erwerbung individueller Intelligenz durch eigene Lebenserfahrung statt. Dieselben drei Principien finden wir wieder beim Menschen. Auch in seinem Leben spielen Triebe eine wichtige Rolle, die Ausübung der vegetativ-animalischen Funktionen, Ernährung, Atmung, Fortpflanzung ꝛc. wird durch Triebe regulirt. Erweitert und umgebildet erscheinen die beiden anderen Principien. Die durch individuelle Thätigkeit (durch Erfahrung und

Erlernung) erworbene Intelligenz nimmt einen sehr viel breiteren Raum ein. Am eigentümlichsten ist das mittlere Gebiet umgeformt: es erscheint in Gestalt der Sitten.

Sitten — ich bezeichne mit dem Wort alle willkürlichen Verhaltungsweisen, welche von allen Individuen eines Stammes in gleicher Weise geübt werden, mit Einschluß derer, die auf späterer Entwickelungsstufe als Recht und Gesetz aus dem Gebiet der Sitte ausgesondert werden — Sitten sind das homologe Organ zu den Instinkten des Tierlebens. Sie gleichen ihnen darin, daß sie zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung komplicirter Lebensaufgaben sind, ebenso darin, daß sie nicht mit der Einsicht in ihre Zweckmäßigkeit geübt werden: sie bilden eine Gattungsintelligenz, an der das Individuum nicht in der Form individueller Erkenntnis Teil hat. Sie unterscheiden sich aber von Instinkten dadurch, daß das Individuum um sie weiß, daß es sie mit dem Bewußtsein zwar nicht ihrer Zweckmäßigkeit, aber ihres Daseins und ihrer Verbindlichkeit übt: es hält sie selbst seinem Willen in allgemeinen Formeln, die mit einem „Du sollst" oder „Du sollst nicht" beginnen, zur Befolgung vor, und ebenso hält es sie dem Willen Anderer vor, sie nötigend zu ihrer Befolgung. Man kann hiernach Sitten erklären als zum Bewußtsein gekommene Instinkte. — Der Unterschied beruht darauf, daß erstens Sitten nicht, wie Instinkte, auf organischem Wege, als Naturbestimmtheit, vererbt werden: die nachwachsende Generation erwirbt sie von der elterlichen durch die bewußte Thätigkeit beider, welche Erziehung genannt wird. Zweitens darauf, daß Sitten durch bewußte Thätigkeit der Gesammtheit aufrecht erhalten werden: ein Tier, das dem Instinkt nicht folgt, bleibt den natürlichen Folgen seines Verhaltens überlassen; ein Mensch, der wider die Sitte handelt, erfährt von seiner Umgebung eine Reaktion, welche von der kaum ausgedrückten Mißbilligung bis zur Ausmerzung sich steigert*).

Nehmen wir ein Beispiel. Bei manchen höheren Tieren wird die geschlechtliche Funktion durch einen eigentümlich entwickelten Instinkt geregelt: es findet nicht vager Geschlechtsverkehr statt, sondern

*) Die Zusammenstellung von Instinkt und Sitte auch bei Wundt, Ethik, S. 88 ff., wo man über die Beziehung der Sitte zu Recht, Brauch, Gewohnheit, Mode, sowie zum Kult eine Reihe interessanter Betrachtungen findet.

ein Männchen lebt mit einem oder mehreren Weibchen, wenigstens während einer Paarungszeit, andere Männchen mit Eifersucht ausschließend. Diese Lebensordnung wird unter anderen bei den anthropoiden Affen beobachtet; dieselben leben entweder monogam oder polygam, und zwar entweder familien- oder heerdenweise: aber immer schließt das Männchen Nebenbuler von seiner Geschlechtsgemeinschaft mit Eifersucht aus (Darwin, Abstammung des Menschen, 20. Kap.). Der Instinkt regelt also die Lebensaufgabe der Fortpflanzung so, daß vage Geschlechtsgemeinschaft nach Möglichkeit verhindert wird, ohne Zweifel eine Ordnung, die in der Richtung der Lebenserhaltung wirksam ist. — Beim Menschen finden wir diese Ordnung des Geschlechtslebens als Sitte monogamer oder polygamer Ehe wieder. Der nachwachsenden Generation wird die Sitte durch die Erziehung eingebildet, namentlich dem weiblichen Geschlecht: Sittsamkeit und Schamhaftigkeit ist der individuelle Habitus, wodurch die Sitte im Individuum befestigt wird. Alles, was dagegen verstößt, wird ferngehalten und wo es sich zeigt, als abscheulich und verächtlich behandelt. — Die Einwirkung der Erziehung wird fortgesetzt durch die gesellschaftliche Umgebung: Abweichungen von den Vorschriften der Sittsamkeit werden, besonders an Frauen und von Frauen, scharf getadelt und durch Veränderungen im Verhalten zu der Abweichenden fühlbar gestraft. Kommt es zur Übertretung der Sitte selbst, so findet strengere Rückwirkung statt: die Unverheiratete wird von der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft ausgeschlossen, ein Mann, der sie zur Ehe nimmt und dadurch die Strafe aufhebt, wird selbst mit Verachtung gestraft; ist sie aber verheiratet, so verlangt die Sitte, besonders streng bei polygam lebenden Völkern, die Bestrafung beider Schuldigen.

Vielleicht ist es nicht unmöglich, in ähnlicher Weise auch für andere Sitten eine Grundlage in tierischen Instinkten zu finden. So könnte z. B. die Sitte, welche überall den Stoff für die ältesten Rechtssatzungen gegeben hat, die Sitte nämlich, welche Tödtung, Verletzung, Beraubung des Stammesgenossen untersagt, in dem Instinkt, der die Glieder einer Heerde abhält, einander anzufallen, ihre Wurzel haben. Auch das Verhältnis von Autorität und Gehorsam, welches in der Staatsbildung seine vollendete Ausbildung erreicht, ist in der tierischen Heerde in keimhafter Anlage vorhanden. —

Von hieraus scheint nun einiges Licht auf die oben aufgeworfene Frage zu fallen: woher es komme, daß die Pflicht nicht als im Willen des Individuums begründet, sondern als außer ihm seiend und ihm gegenüber mit absoluter Autorität ausgestattet sich darstellt. Der ursprüngliche Inhalt der Pflicht ist gar kein anderer als die Sitte. Auf höherer Entwicklungsstufe verändert sich das Verhältnis von Pflicht und Sitte, die Pflicht gewinnt immer mehr einen persönlichen und individuellen Charakter; ich komme hierauf später zurück. Aber ursprünglich gebietet die Pflicht eben dies: der Sitte gemäß zu leben. Unser Sprachgebrauch hält diese Anschauung fest, wenn er das pflichtmäßige Verhalten sittlich, und das pflichtwidrige unsittlich nennt. Und nun können wir also sagen: die Pflicht ist bekleidet mit der Autorität der Sitte. Es spricht in ihr der Wille der Eltern, der Wille des Volkes, der Wille der Vorfahren zu dem Einzelwillen. Und zu diesen höchsten menschlichen Autoritäten kommt endlich regelmäßig noch eine höhere und letzte: die Autorität der Götter. Die Götter, nach dem Bilde der Menschen gemacht, nehmen den Willen des Volkes, das sie schafft, in sich auf, sie werden bei höherer Entwickelung der Religion überall Schützer der Sitte. Diese dreifache Autorität, der Eltern, des Volkes, der Götter, wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt: es ist ein Gefühl der Gebundenheit durch einen höheren Willen, welcher der Neigung des Eigenwillens Grenzen setzt. Allerdings, dieser höhere Wille ist nicht blos übermächtig, wie einer, der durch Zwang oder Furcht herrscht, sondern er wird innerlich von dem eigenen Willen anerkannt als einer, der absolut Recht hat zu gebieten und dem unter allen Umständen gehorcht werden sollte, auch da, wo ihm keine Zwangsgewalt zu Gebote steht.

4. Kehren wir nun zu der Frage zurück, von welcher unsere Erörterung über die Pflicht ausging: wie verhält sich das Gute im Sinne des Pflichtmäßigen zu dem Guten im Sinne des für die Wohlfahrt Förderlichen? Die Vereinbarkeit beider Bedeutungen schien zweifelhaft, da Wohlfahrt der natürlichen Neigung entspricht, die Pflicht hingegen mit ihr oft in Widerspruch ist.

Auf Grund der obigen Erörterungen werden wir nunmehr sagen: durch den Mittelbegriff der Sitte wird zwischen den beiden Bedeu-

tungen des Guten die Eintracht hergestellt. Sitten sind, so gut wie die Instinkte, als deren Ersatz auf höherer Entwickelungsstufe sie uns sich darstellten, zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung der verschiedenen Lebensaufgaben. Da nun die Pflicht von dem Individuum nichts Anderes verlangt, als daß es seine Handlungen nach der Sitte richte, so muß auch pflichtmäßiges Handeln im Sinne der Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu wirken tendiren. Und da eben hierauf der Wille jedes Individuums ursprünglich gerichtet ist, so muß auch gelten, daß der Wille im Grunde auf dasselbe gerichtet ist, was ihm die Pflicht gebietet. Neigung und Sitte, Einzelwille und Gesammtwille streben im Ganzen und Großen das Handeln in demselben Sinne zu bestimmen.

Die Sitte gebietet in unserem obigen Beispiel, das geschlechtliche Leben in Form des dauernden Familienlebens, sei es des polygamen oder des monogamen, zu ordnen. Im Grunde ist der Wille des Einzelnen von Natur eben hierauf gerichtet; nur als Ausnahmefälle kommen Abweichungen der Neigung von dem Normalen vor. Die Sitte verbietet, Stammesgenossen zu tödten, zu berauben oder überhaupt zu verletzen. Im Grunde ist das auch gegen den Willen des Einzelnen, er will mit seiner Umgebung in Frieden und Freundschaft leben, das ist der gute Sinn jener alten Formel, der Mensch sei von Natur ein animal sociale; nur als zufällige Ausnahme kommt die Verletzung des Volksgenossen vor, wenn der Wille irgend ein Ziel auf anderem Wege nicht erreichen kann. — Die Sitte als solche geht auf die Erhaltung und Wohlfahrt der Gesammtheit; festes wohlgeordnetes Familienleben, gesicherter innerer Friede sind augenscheinlich wesentliche Bedingungen der Wohlfahrt einer Gesammtheit als solcher; ein Stamm oder Volk, dem dieselben ganz fehlten oder bei dem Abweichungen gewöhnlich wären, wäre offenbar Nachbarstämmen, bei denen feste sittliche Ordnungen das Leben der Einzelnen beherrschten, im Kampf ums Dasein nicht gewachsen. Aber die Wohlfahrt der Gesammtheit schließt die Wohlfahrt der Einzelnen ein, sie besteht ja nicht außerhalb derselben; und so kann man also sagen: die Sitte will auch Erhaltung und Wohlfahrt des Einzelnen. Und sofern der Einzelne die Erhaltung und Wohlfahrt seines Eigenlebens will, will er also ganz dasselbe, was die Sitte will. Und er kann es auch gar

nicht anders erreichen, als auf dem Wege, den die Sitte vorschreibt, einerseits weil dieser Weg zur Lösung einer bestimmten Lebensaufgabe an sich der zweckmäßigste ist, andererseits weil Abweichung von der Sitte ihn in einen Konflikt mit der Gesammtheit, deren Glied er ist, bringen würde, der notwendig ungünstige Rückwirkungen für seine individuelle Wohlfahrt haben müßte. Also bestimmen Sitte oder Pflicht und Wille oder Neigung im Grunde das Handeln in demselben Sinn. Es kann nur zufällig und ausnahmsweise ein Zwiespalt zwischen beiden vorkommen.

Wie sehr die Sitte wirklich in den Willen des Einzelnen aufgenommen ist, das zeigt sich auch darin, daß, sobald die Sitte von einem Andern gebrochen wird, alle Übrigen sogleich zum Schutz der Sitte sich erheben: sie wollen also, daß die Sitte überhaupt bestehe und das Leben der Einzelnen beherrsche. Nur in gelegentlichen Einzelfällen wünscht der Einzelne für sich und dieses Mal eine Ausnahme von der Sitte. Eine Sitte, die niemand hielte und für die niemand einträte, wäre ja überhaupt keine Sitte mehr. Das Sittengesetz ist also auch in dem Sinne Naturgesetz, daß es die Formel ist für ein wirkliches, allgemeines Geschehen, nicht blos eine Formel, die leeres Sollen ausdrückt. —

Wie kommt es denn aber, daß dennoch im Bewußtsein des Einzelnen Pflicht und Neigung, wenn nicht regelmäßig, so doch häufig genug als Gegensätze sich darstellen? Ich meine, die Sache erklärt sich so: die Sitte kommt dem Einzelnen nur dann lebhaft zum Bewußtsein, wenn einmal seine individuelle Neigung auf eine Handlung gerichtet ist, welche der Sitte widerstreitet. So lange der Wille des Einzelnen auf Bethätigung in der Form der Sitte gerichtet ist, z. B. auf die geschlechtliche Gemeinschaft in der Form der Ehe, so lange schweigt das Gewissen, und auch hier gilt: Schweigen ist Zustimmung. Es tritt aber der Fall ein, daß ein Mann eines fremden Weibes begehrt; nun kommt ihm die Sitte zum Bewußtsein, und zwar als Hemmnis seiner Neigung: du sollst nicht ehebrechen, ruft ihm das Gewissen zu. Die Begründung einer eigenen Familie dagegen wird, eben weil die Neigung dazu führt, nicht als Pflicht empfunden. Doch ist augenscheinlich, daß auch hier, wenn nicht der Trieb ein ausreichendes Motiv wäre, die Pflicht als subsidiarisches

Motiv einträte; wie ja denn in den Zeiten des Niedergangs der alten Völker die Ehe in der That als Pflicht von der Gesammtheit angesehen und vom Einzelnen empfunden wurde. — Man spricht nicht von der Pflicht zu leben, weil der Wille jedes Individuums von selbst darauf gerichtet ist; wenn aber einmal der Fall eintritt, daß jemand die Neigung fühlt, auf sein Leben zu verzichten: dann tritt ihm ins Bewußtsein, daß Selbstmord unsittlich, und also leben Pflicht ist. Man empfindet essen und trinken nicht als Pflicht, der Appetit treibt dazu, aber augenscheinlich ist es auch Pflicht, wenn anders es Pflicht ist zu leben; es kommt nur gewöhnlich nicht als solche zum Bewußtsein. Die Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses geschieht im Ganzen in den Formen, welche durch Sitte und Gewohnheit vorgeschrieben werden, und diese Formen werden im Ganzen der leiblichen Wohlfahrt zuträglich sein. Wo aber einmal die Neigung eines Individuums eine abweichende Richtung annimmt, z. B. auf Völlerei, da tritt die Pflicht ins Bewußtsein mit dem Verbot der Unmäßigkeit. Die Erwerbung und Erhaltung von Vermögen wird gewöhnlich nicht als Pflicht angesehen; der natürliche Trieb ist von selbst darauf gerichtet. Wo aber die Neigung einmal abweicht, wo Mangel an Erwerbstrieb oder Neigung zur Verschleuderung zur Verarmung führt, da wird dies Verhalten als pflichtwidrig getadelt. Oder wo der Erwerbstrieb einmal dazu rät, von den Gütern des Nachbars zu nehmen, da tritt die Sitte, die hier zum Gesetz geworden ist, mit dem Pflichtgebot ins Bewußtsein: du sollst nicht stehlen. Reden wird nicht als Pflicht angesehen, der sociale Trieb führt von selbst dazu; aber lügen ist pflichtwidrig; und doch wäre ja von Lügen überall nicht die Rede, wenn nicht geredet würde.

Man kann also sagen: die Pflicht erscheint überall als Begrenzung der Triebe, deren Dasein sie voraussetzt. Sie ist in ihrem Ursprung wesentlich negativ: du sollst nicht, ist die Formel, in der sich Pflicht, Sitte und Gesetz dem Individuum ursprünglich ankündigt, es ist die Formel der zehn Gebote. Sofern das Individuum in der Regel in Übereinstimmung mit ihr handelt, weiß es von keinem Gebot, sondern nur von seinem Trieb, der sich in der seinem eigenen Willen gemäßen Form bethätigt. Sofern aber in einem einzelnen Fall Abweichung seiner Neigung oder Handlung von der Norm

der Sitte eintritt, so tritt ihm die Sitte mit dem Verbot ins Bewußtsein und es entsteht Pflichtgefühl oder Reue.

Der Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung ist hiernach zufällig und ausnahmsweis. Die Pflichtgebote oder Sittengesetze sind Formeln, durch welche die Natur und Richtung des wirklichen Willens einer Gesammtheit, wie er in allen Einzelnen in der Regel erscheint, ausgedrückt wird. Daß Ausnahmen von den Regeln vorkommen, ist hier so wenig als bei den Gesetzen der Physiologie befremdlich: es sind empirische Gesetze sehr komplexer Erscheinungen. Wie Blinde und Taubstumme vorkommen, ohne daß dadurch die Regel, daß Menschen die Fähigkeit des Sehens, Hörens, Sprechens besitzen, aufhörte Regel zu sein, so wird auch durch das Vorkommen von Ehebruch, Diebstahl und Lüge die Regel nicht aufgehoben, daß die Menschen in dauernden Familienverbänden, mit gesondertem Eigentum leben, und ihr Innenleben einander durch die Sprache offenbaren. Wenn wir ein Volk als Ganzes ins Auge fassen, so liegt die Sache völlig auf der Hand; Sollen und Wollen fällt hier durchaus zusammen: das Volk will seine Sitten, will seine Gesetze. Dieselben kommen ja nicht von außen über es, sie sind gar nichts als der Ausdruck seines so gestalteten, eigentümlichen Willens. Für das Individuum fallen Wollen und Sollen nicht durchaus zusammen, es kommen Fälle vor, wo es will, was es nicht soll, und umgekehrt: dann empfindet es das Gesetz als außer ihm, seinen Willen begrenzend. Im Allgemeinen will es jedoch auch selbst, was die Sitte will; und jedenfalls will es, daß die Andern nach der Sitte leben, es ist stets bereit, Abweichungen seitens Anderer unterdrücken zu helfen, wenn auch nicht immer mit Thaten, so doch mit Worten oder Gedanken.

5. Eine Auseinandersetzung mit der Kantischen Ansicht mag unsere obige Darlegung genauer bestimmen und unterstützen. Kant hält den Widerstreit zwischen Neigung und Pflichtgefühl für konstitutiv für die Moralität: ein Handeln erhält nach ihm moralischen Wert erst dadurch, daß das Pflichtgefühl in Abwesenheit aller Neigung oder im Gegensatz zu vorhandener Neigung den Willen bestimmt. Wohlthun z. B. aus Neigung ist nach ihm gar nicht verdienstlich. Dem Vikar von Wakefield machte, nach seinem eigenen

Bekenntnis, nichts im Leben größere Freude, als fröhliche Gesichter zu machen; auch hatte er, wie seinen Freunden bekannt ist, ein nicht geringes Geschick hierin. Nach Kant müßte der Moralist hierzu sagen, daß dergleichen Handlungsart, „so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe: denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun. Gesetzt, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre von Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an Anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Notleidenden wohl zu thun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist: und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ächten moralischen Wert" (Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, Ausg. Hartenstein IV, 246). Das Gleiche gilt von der Erhaltung des eigenen Lebens und der Beförderung der eigenen Glückseligkeit: der Eifer, welchen die Menschen daran setzen, hat gar keinen moralischen Wert; „dagegen wenn Widerwärtigkeiten den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche den Tod wünscht und doch sein Leben erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Wert".

Kant hat sich durch diese Aufstellungen den Hohn der bekannten Schillerschen Verse zugezogen: ein Schüler der kriticistischen Moral klagt dem Meister seine Gewissensnot:

> Gerne dien' ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung,
> Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Worauf dem Bedenklichen der Rat erteilt wird:

> Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen sie zu verachten,
> Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut.

Man wird nicht sagen können, daß dieser Hohn unverdient ist; Kants Ausführungen neigen dahin, den Wert eines Menschen ausschließlich darein zu setzen, daß er Neigungen und Trieben den Zugang zu seinem Willen völlig versperre und denselben ganz und gar durch Pflichtgefühl bestimme: welcher allein die Pflicht um der Pflicht willen

erfüllende Mann denn freilich die hölzernste Gliederpuppe wäre, die jemals von einem philosophischen Systembauer gezimmert worden ist.

Dennoch ist die Sache nicht ohne einen guten Sinn. Widerspruch zwischen Neigung und Pflicht und Überwindung der Neigung durch das Pflichtgefühl, so werden wir sagen, ist zwar nicht Bedingung des moralischen Wertes überhaupt, aber allerdings tritt der moralische Wert eines Charakters hierin am unzweideutigsten zu Tage: der Widerstreit zwischen Neigung und Pflicht, so könnte man in scholastischer Terminologie sagen, ist zwar nicht ratio essendi, wohl aber kann er ratio cognoscendi des moralischen Wertes sein. Wenn ein reicher Mann eine Börse auf der Straße findet und sie dem Eigentümer wieder zustellt, so finden wir das in der Ordnung, ohne darin einen Beweis für hervorragende Ehrlichkeit zu erblicken; der Mann ist vielleicht auf dem Wege zur Börse und wird hier ohne Bedenken durch eine geschickte Manipulation ein ganzes Vermögen aus der Hand seines Nächsten in die seinige bringen. Wenn dagegen ein armer Mann in die gleiche Lage kommt, wenn er, trotzdem eine starke Neigung, sich des Fundes zu bemächtigen, in ihm sich regt, durch das Pflichtgefühl bewogen wird, den Fund zurückzugeben, dann erkennen wir darin einen starken Beweis seiner Redlichkeit, ja seiner Moralität überhaupt. So liegt die Sache überall: wo eine Differenz von Neigung und Pflicht niemals vorgekommen, wo also der Wille nie Gelegenheit fand, sich gegen die Neigung und für die Pflicht zu entscheiden, da ist die Probe des Charakters nicht gemacht; mit Sicherheit urteilen wir über die moralische Zuverlässigkeit eines Willen erst da, wo er Versuchungen bestanden hat.

Dagegen werden wir allerdings nicht zugeben, daß ein Wille, der durch seine Naturanlage vor allen Versuchungen bewahrt ist, indem seine Neigung überall auf das Rechte gerichtet ist, darum an Wert zurückstehe hinter einem anderen, der einem spröden oder gefährlichen Temperament Rechtschaffenheit und Wohlwollen abkämpft. Zu dieser Behauptung aber neigt Kant. „Wenn die Natur", heißt es an derselben Stelle, „diesem oder jenem wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer wäre, wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht

berschätzt überhaupt die Rolle, welche das Pflichtbewußt-
n zu spielen berufen ist. Es ist nicht nur thatsächlich
wir bei jedem Schritt, den wir thun, durch das Be-
Pflicht angetrieben werden, es ist auch kein Fehler, daß
st: es ist weder denkbar noch wünschenswert, daß die na-
ebe durch „die Achtung vor dem Sittengesetz“ als dem
tiv der Willensbestimmung ersetzt werden. Die Moral-
neigen zwar überall dazu, die Vollkommenheit darin zu
ie Willensbethätigung allein durch die Pflichtvorstellung
e. Auch der Weise Spinozas wird allein durch die Vor-
ernunft bestimmt (ex dictamine rationis ducitur), die
auf sein Handeln keinen Einfluß mehr. Und der Weise
der Mills wird sich nicht viel anders verhalten, beide
ns ihr Urbild an den Stoischen und Epikureischen Weisen.
lichkeit hat Vernunft oder Pflichtvorstellung nicht eine so
le. Es war doch wohl nicht das Gebot der Pflicht oder
t der Vernunft, durch welche Kant bestimmt wurde, die
inen Vernunft oder Spinoza die Ethik zu schreiben. Und
s die Dinge, durch welche ihr Leben seine große Bedeu-
s menschliche Geschlecht empfing. Oder war es Pflicht-
welches Goethe angetrieben wurde, den Faust und den
dichten? Es ist ja absurd, so etwas auch nur zu denken.
e gilt beinahe von seinem ganzen Leben und Thun: so
rch Aufstellung einer Lustrechnung, so wenig ist es auch
lung einer Pflichtrechnung bestimmt worden. F. H. Jacobi
oethe, nachdem er seine persönliche Bekanntschaft gemacht:
ein Besessener, dem fast in keinem Fall gestattet ist, will-
ndeln. Man braucht nur eine Stunde bei ihm zu sein,
öchsten Grade lächerlich zu finden, von ihm zu begehren,
rs denken und handeln solle, als er wirklich denkt und
iermit will ich nicht andeuten, daß keine Veränderung
ren und Besseren an ihm möglich sei, aber nicht anders
möglich als so, wie die Blume sich entfaltet, wie die
wie der Baum in die Höhe wächst und sich krönt“
teraturgesch. des 18. Jahrh. III, 2, 114). Ist also Goethes
, sofern es denn durch diese Worte charakterisirt wird, ist

eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte: würde er dann nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings, gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich, daß er wohlthue nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht". Sicherlich wäre ein solcher Mann schätzenswert, viel mehr als ein weichlicher, willensloser, den Wallungen eines mitleidigen Herzens nachgebender Mensch; es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß Kant bei dieser Charakteristik an sich selbst gedacht hat; dennoch wäre es ja wohl nicht der höchste und vollkommenste Typus der menschlichen Natur, den wir uns denken könnten. Ein Engel vom Himmel würde nach der Kantischen Formel des „ohne alle Vergleichung höchsten" Wertes notwendig entbehren, sofern sein „Temperament" einer Verbesserung durch den Willen nicht bedürftig und nicht fähig wäre. Und doch, wer würde ihm den Mangel der Perfektibilität zum Vorwurf machen?

In dem Gedicht „das Glück" stellt Schiller einander gegenüber den Mann, der durch seinen eigenen Willen etwas Rechtschaffenes aus sich gemacht, und den, der durch die Gunst der Götter einer schönen und reichen und edlen Natur teilhaftig geworden. Er preist diesen selig und weist ihm die höhere Stellung in der moralischen Ordnung an:

Vor Unwürdigem kann dich der Wille, der ernste, bewahren,
Alles Höchste, es kommt frei von den Göttern herab.

Und in dem verwandten Gedicht „der Genius" spricht er denselben Gedanken aus:

Muß ich dem Trieb mißtraun, der leise mich warnt, dem Gesetze,
Das du selber, Natur, mir in den Busen geprägt,
Bis auf die ewige Schrift die Schul' ihr Siegel gedrücket,
Und der Formel Gefäß bindet den flüchtigen Geist?

Er antwortet auf die Frage:

Hast du, Glücklicher, nie den schützenden Engel verloren,
Nie des frommen Instinkts liebende Warnung verwirkt:
O dann gehe du hin in deiner köstlichen Unschuld!
Dich kann die Wissenschaft nichts lehren; sie lerne von dir!
Jenes Gesetz, das mit ehernem Stab den Sträubenden lenket,
Dir nicht gilt's. Was du thust, was dir gefällt, ist Gesetz.

Kant überschätzt überhaupt die Rolle, welche das Pflichtbewußtsein im Leben zu spielen berufen ist. Es ist nicht nur thatsächlich nicht so, daß wir bei jedem Schritt, den wir thun, durch das Bewußtsein der Pflicht angetrieben werden, es ist auch kein Fehler, daß es nicht so ist: es ist weder denkbar noch wünschenswert, daß die natürlichen Triebe durch „die Achtung vor dem Sittengesetz" als dem einzigen Motiv der Willensbestimmung ersetzt werden. Die Moralphilosophen neigen zwar überall dazu, die Vollkommenheit darin zu setzen, daß die Willensbethätigung allein durch die Pflichtvorstellung geleitet werde. Auch der Weise Spinozas wird allein durch die Vorschrift der Vernunft bestimmt (ex dictamine rationis ducitur), die Triebe haben auf sein Handeln keinen Einfluß mehr. Und der Weise Benthams oder Mills wird sich nicht viel anders verhalten, beide haben übrigens ihr Urbild an den Stoischen und Epikureischen Weisen. In der Wirklichkeit hat Vernunft oder Pflichtvorstellung nicht eine so wichtige Rolle. Es war doch wohl nicht das Gebot der Pflicht oder die Vorschrift der Vernunft, durch welche Kant bestimmt wurde, die Kritik der reinen Vernunft oder Spinoza die Ethik zu schreiben. Und doch sind das die Dinge, durch welche ihr Leben seine große Bedeutung für das menschliche Geschlecht empfing. Oder war es Pflichtgefühl, durch welches Goethe angetrieben wurde, den Faust und den Werther zu dichten? Es ist ja absurd, so etwas auch nur zu denken. Nun dasselbe gilt beinahe von seinem ganzen Leben und Thun: so wenig es durch Aufstellung einer Lustrechnung, so wenig ist es auch durch Aufstellung einer Pflichtrechnung bestimmt worden. F. H. Jacobi sagte von Goethe, nachdem er seine persönliche Bekanntschaft gemacht: „Goethe ist ein Besessener, dem fast in keinem Fall gestattet ist, willkürlich zu handeln. Man braucht nur eine Stunde bei ihm zu sein, um es im höchsten Grade lächerlich zu finden, von ihm zu begehren, daß er anders denken und handeln solle, als er wirklich denkt und handelt. Hiermit will ich nicht andeuten, daß keine Veränderung zum Schöneren und Besseren an ihm möglich sei, aber nicht anders ist sie ihm möglich als so, wie die Blume sich entfaltet, wie die Saat reift, wie der Baum in die Höhe wächst und sich krönt" (Hettner, Litteraturgesch. des 18. Jahrh. III, 2, 114). Ist also Goethes ganzes Leben, sofern es denn durch diese Worte charakterisirt wird, ist

ſein Dichten und Denken moraliſch indifferent? Wenn nichts „wahren ſittlichen Wert“ hat, als was aus Pflichtgefühl oder aus Achtung vor dem Sittengeſetz gethan wird, wenn alle Lebensbethätigung, die aus dem Drange der Natur hervorbricht, moraliſch gleichgiltig oder unwerth iſt, dann müßte man ja ſo ſagen.

Kant ſteckt hier noch in den Anſchauungen des alten Rationalismus, deſſen Herrſchaft zu ſtürzen er im Übrigen ſo viel beigetragen hat. In dem folgenden Zeitalter kam die Natur wieder zu Ehren; es iſt ſeine Grundanſchauung, daß alles Höchſte und Beſte nicht durch Vernunft erdacht und nach bewußter Regel ausgeführt, ſondern in unbewußtem Werden und Wachſen erzeugt wird. Das gilt vom Schönen, aber nicht minder vom Guten: ſo wenig das Schöne von der vernünftigen Überlegung nach der Regel der Äſthetik ausgedacht und angefertigt wird, ſo wenig iſt das Gute und Vollkommene das, was nach der Regel der Ethik ausgedacht und vollbracht wird. Das ächte Kunſtwerk wird von dem Genie im Unbewußten empfangen und geſtaltet, ohne daß die Geſetze der Äſthetik dabei eine erhebliche Rolle ſpielen; und ebenſo wird ein ſchönes und gutes Leben von dem ſittlichen Genie mit der Sicherheit des Inſtinkts ohne Reflexion auf das Sittengeſetz getroffen. Den Regeln der Äſthetik wie der Ethik wohnt keine ſchöpferiſche Kraft inne. Ihre Aufgabe iſt, vor Ausſchreitungen zu bewahren; ſie ſind nicht produktiv, ſondern limitativ. Und keineswegs iſt es notwendig, daß die Regel bei der Produktion bewußt gegenwärtig ſei oder gar im Mittelpunkt der Aufmerkſamkeit ſtehe: ſie würde dann leicht hemmen und den Vorgang der organiſchen Bildung ſtören. Es iſt eine bekannte Erſcheinung, daß man, wenn man beim Schreiben auf orthographiſche Regeln zu reflektiren anfängt, verwirrt und unſicher wird. Auf eine Frage aus der Orthographie findet man die Antwort am leichteſten durch die Niederſchrift des fraglichen Worts. So findet wohl mancher durch die That ſicherer die rechte Entſcheidung einer moraliſchen Frage, als durch die Reflexion, nach dem Wort Goethes:

All unſer redlichſtes Bemühn
Glückt nur im unbewußten Momente.
Wie möchte denn die Roſe blühn,
Wenn ſie der Sonne Herrlichkeit erkennte?

Das unbefangene Urteil wird also den moralischen Wert eines Menschen nicht von der Häufigkeit und Lebhaftigkeit moralischer Reflexion und von der Bestimmung des Willens durch den Ausfall solcher Reflexion abhängig machen. Die beständige Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung, welche die fortlaufende Bestimmung des Willens durch das Gewissen voraussetzt, würde geradezu einen peinlichen Eindruck machen. Wäre es nicht eine Art beständiger Selbstbespiegelung und Schauspielerei? Was macht es denn, daß wir das Benehmen oder Reden eines Mannes theatralisch nennen und damit unser Mißfallen an ihm ausdrücken? Was anders, als daß es nicht unmittelbar aus seiner Natur fließt, sondern durch Reflexion und Absicht hindurch gegangen ist. Mir scheint, auch ein solches reflektirt-moralisches Wesen hat etwas von jener Absichtlichkeit, die uns im Unterschied von dem natürlichen Wesen so leicht peinlich berührt. Ich weiß nicht, ob die Beschreibungen, welche uns von Kants Leben gemacht werden, der Wirklichkeit ganz entsprechen, ob Kant wirklich jener Mann nach der Uhr, ja beinahe selbst eine Art lebenden Uhrwerkes mit der Pflicht als Triebfeder gewesen ist: aber ich gestehe, erbaulich sind mir die Beschreibungen nicht eben gewesen. Pflichtgefühl mag in der Welt viel Schlimmes verhindert haben, aber das Schöne und Große ist nie aus dem Pflichtgefühl gekommen, sondern aus den Trieben des lebendigen Herzens. Den schaffenden Künstlern ist diese Anschauung überall geläufig, von den Dichtern wird sie immer wieder ausgesprochen. Man höre Rückert:

Mein Herz, sieh an den Baum in seiner Blütenpracht;
Es wird ihm garnicht schwer, was ihn so herrlich macht.
Aus seinem Innern scheint, er braucht sich nicht zu zwingen,
Ein Strom von Lust und Licht und Liebe zu entspringen.
Mit Mühe ringt er nicht, das Einzle zu gebären,
Das Ganze lebt und wirkt, er lässet es gewähren;
Du solltest deine Pflicht, wie er die seine thun,
Dann wärest du so licht, und bist so trübe nun.

6. Von dem Standpunkt, auf welchen die Untersuchung über den Ursprung der Pflicht uns geführt hat, werfen wir nun auf den im ersten Kapitel dieses Buches dargelegten Unterschied der teleologischen oder utilitarischen und der intuitiven Moralphilosophie nochmals einen Blick. Die letztere, wie sie uns durch Kant

repräsentirt wird, behauptete, daß die Pflichtgebote oder die allgemeinen Regeln des Sollens Gegenstand einer unmittelbaren und gleichsam intuitiven Erkenntnis seien: sowie die Sittengesetze ausgesprochen und verstanden würden, brächten sie, nicht anders als die mathematischen Axiome, unmittelbar die vollständigste Überzeugung von ihrer Wahrheit oder Gültigkeit hervor. Daß gerecht handeln gut und ungerecht handeln böse sei, werde von jedermann sogleich und ohne irgend ein Räsonnement als absolut zweifellos anerkannt; ein Beweis hierfür sei weder nötig noch möglich: es gebe keinen Grund dafür, daß gerecht handeln gut und ungerecht handeln böse sei, so wenig als dafür, daß weiß weiß und schwarz schwarz sei.

Wir werden nun sagen: es ist in der That nicht unwahr, daß die Sittengesetze von jedermann als gültige Sätze ohne Weiteres anerkannt werden, sobald sie ihm in verständlicher Formel vorgelegt werden. Der Inhalt derselben ist ja kein anderer, als die in positiver oder negativer Formel ausgesprochene Sitte. Die Sitte ist aber im Bewußtsein jedes Gliedes der Gesammtheit, sofern es überhaupt an dem Gesammtleben Anteil hat. Es weiß um die Sitte durch die unzähligen Einzelurteile, in welchen über Handlungen Lob und Tadel ausgesprochen worden ist, von Anderen und von ihm selbst; auf der Übung beruht die Sicherheit, mit welcher das Gewissen im Einzelfall, der ihm vorgelegt wird, sogleich sich entscheidet; und die Unterscheidung von gut und böse stellt sich dar als eine Sache einfacher Wahrnehmung, nicht anders als hell und dunkel, rechts und links unterschieden wird. Ebenso weiß der Einzelne um die Sitte auch in der allgemeinen Formel: in Geboten und Verboten ist sie ihm von klein auf eingeprägt worden, und nicht mit Unrecht sagt Schopenhauer, daß Wahrheiten, die man sich nicht erinnert gelernt zu haben, für angeborene gehalten zu werden pflegen. Dazu kommt, daß die Sprache in die Bedeutungen der Wörter, womit die Handlungsweisen bezeichnet werden, die moralischen Urteile als Bestandteile eingefügt hat: Lüge und Geiz schließt das verwerfende Urteil ein, ebenso wie Wohlwollen und Sparsamkeit das billigende, so daß also der Satz: du sollst nicht lügen oder lügen ist böse, ein „analytisches Urteil“ ist, das „a priori“ gebildet wird. Endlich ist nicht minder unzweifelhaft, daß die Sittengesetze im Bewußtsein in der Form von „katego-

rischen Imperativen" auftreten: sie erscheinen nicht als Ratschläge, die individuelle oder die allgemeine Glückseligkeit zu fördern, sondern als absolute, nicht durch Zwecke bedingte Gebote und Verbote. — Insoweit spricht also die intuitive Moralphilosophie unzweifelhafte Thatsachen aus.

Ein Irrtum dagegen ist es, wenn nun weiter behauptet wird, diese Imperative seien auch objektiv grundlos und die Aufgabe der Ethik bestehe lediglich darin, die einzelnen Gebote und Verbote in systematischer Ordnung zusammenzustellen und etwa noch sie unter ein allgemeines Princip zu bringen, z. B. das der Tauglichkeit, zu einer allgemeinen Naturgesetzgebung zu gehören. Die Sitten, welche im Bewußtsein der Individuen in Gestalt von absoluten Geboten und Verboten erscheinen, haben allerdings einen objektiven Grund ihres Daseins und ihrer Gültigkeit; er liegt darin, daß ihre Innehaltung Bedingung der Wohlfahrt des Einzelnen und der Gesammtheit ist. Und die Aufgabe der Moralphilosophie besteht nun eben darin, diesen Grund darzulegen, ganz ebenso wie die Aufgabe einer Rechtsphilosophie darin besteht, das Recht nach Inhalt und Form zu begründen, d. h. seine teleologische Notwendigkeit oder seine Zweckmäßigkeit zu zeigen durch Darlegung der Aufgaben, die es löst, oder der aus dem menschlichen Gemeinschaftsleben entspringenden Bedürfnisse, die es befriedigt. Inventur und Kodifikation machen überall keine Wissenschaft aus, am wenigsten eine philosophische.

7. Ein weiterer Irrtum, zu dem die intuitive Ethik neigt, ist der, daß das Gewissen jedermann in jedem einzelnen Fall mit absoluter subjektiver Gewißheit und objektiver Unfehlbarkeit kund gebe, was die Pflicht von ihm fordere. So behauptet Kant (Kr. d. pr. Vern. § 8): was das Sittengesetz zu thun gebietet, „ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen"; oder „was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel gehüllt".

Was die Unsicherheit aller Erwägung über das, was in einem bestimmten Fall zu thun in jeder Hinsicht das Förderlichste sei, anlangt, so hat Kant offenbar recht; zu einer zweifellosen Abwägung wird man es selbst in einfachen Fällen nicht immer bringen. Die

Entscheidung erfolgt auf Grund einer Erwägung, der zu theoretischer Vollkommenheit regelmäßig sehr viel fehlt: einige der nächsten und wahrscheinlichsten Wirkungen werden ins Auge gefaßt und dann trifft der Wille, der Neigung, Gewohnheit und Sitte entsprechend, die Entscheidung. Aber ein schwerer Irrtum ist es, wenn behauptet wird, über das, was in einem bestimmten Falle die Pflicht fordere, könne niemals jemand in Zweifel sein; die Schwierigkeit des Rechtthuns liege also nie im Wissen, sondern allein im Thun. Sicherlich liegt die Sache häufig so, daß das Gewissen sogleich mit völlig unzweideutiger Erklärung anzeigt, was die Pflicht zu thun fordert oder untersagt. Aber es kommen auch Fälle vor, und zwar sind sie weder selten noch unwichtig, wo die Entscheidung des Gewissens zögert und schwankt, wo sie bei verschiedenen verschieden, selbst bei demselben zu verschiedenen Zeiten verschieden ausfällt, ja wo sie überhaupt ausbleibt.

Ein Beamter einer Versicherungsgesellschaft verschafft sich durch statutenwidrige Nachsicht mit einem Versicherten einen Vermögensvorteil. Das ist Diebstahl, sagt ihm sein Gewissen. Er thut dasselbe, aber ohne eigenen Vorteil, aus Gefälligkeit gegen einen Kollegen, aus Freundschaft für einen Nachbar. Das ist pflichtwidrig, sagt sein Gewissen; du bist angestellt, nach bestem Wissen den Nutzen der Gesellschaft zu suchen und Schaden abzuwehren. — Aber verändern wir den Fall weiter: der Versicherte hat alle seine Verpflichtungen gegen die Gesellschaft erfüllt, bis auf irgend eine, ihm entgangene und in diesem Fall ganz unerhebliche Formsache, deren Nichterfüllung aber zweifellos die rechtliche Verbindlichkeit zur Zahlung aufhebt. Nun tritt ein Schaden ein. Der Beamte bemerkt zufällig den begangenen Formfehler, er sieht, die Gesellschaft kann der Zahlung entgehen. Er sieht auch, der Versicherte oder seine Hinterbliebenen kommen in die äußerste Not ohne die Zahlung; die Gesellschaft aber verteilt 80 Procent Dividende. Was soll er thun? Darf er die Sache übersehen? Oder soll er etwa an die Billigkeit der Gesellschaft sich wenden? Als ob er nicht wüßte, daß eine Aktiengesellschaft kein Herz hat. Sein Gewissen sagt ihm nicht, was er thun solle: kann ein Kantianer es mit jener Zauberformel von der Tauglichkeit der Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung zu einem unzweideutigen Spruch bringen?

Es giebt kein Gebiet, wo man nicht eine Reihe von Fällen konstruiren könnte, die von dem zweifellos Pflichtwidrigen in kontinuirlichem Übergang zu dem zweifellos Erlaubten und Pflichtmäßigen überführte. Dazwischen liegt ein Gebiet des Zweifels, das weder durch sichere objektive, noch sichere subjektive Entscheidungen beherrscht wird.

Den Besitz meines Nachbars durch Einbruch, Diebstahl, Betrug an mich bringen, ist zweifellos pflichtwidrig. Es giebt ja auch andere Wege: er ist in Not, ich kann ihm borgen und dann, wenn ich geschickt operire, auf dem Wege Rechtens seinen Besitz erwerben. Darf ich es thun? Nein, das ist Wucher, sagt das Gewissen, und Wucher ist schändlich, auch der, den das Strafgesetzbuch nicht erreicht. Einem Andern sagt übrigens vielleicht schon hier das Gewissen ein Anderes: was nicht verboten ist, ist erlaubt; Geschäft ist Geschäft, da muß jeder für sich selbst zusehen. — Darf ich überhaupt einem Andern auf Zinsen leihen, wenn ich sehe, daß es zwar mein Vorteil ist, nicht aber seiner, vielleicht sogar sein Nachteil? Muß ich mir wenigstens erst Gewißheit verschaffen, daß mein Vorteil nicht auf Kosten seiner Interessen gewonnen wird? Und wie ist es im Handel? Jemand ist im Besitz einer Nachricht, die dem Andern noch unbekannt ist, z. B. des Ausbruchs einer Revolution in Spanien; er verkauft seine Spanischen Papiere und wälzt dadurch einen Verlust von einer Million auf die Käufer ab, wie sich am nächsten Morgen herausstellt. Ist das recht? Dem wenigstens, der zum erstenmal Börsengeschäfte macht, möchte es doch nicht ganz unbedenklich vorkommen: was du nicht willst, erinnert etwa sein Gewissen, daß man dir thu, das füg' auch keinem Andern zu; und er würde vermutlich seinen Abnehmern am nächsten Tage nicht gern unter die Augen treten. Aber soll ich denn bei jedem Handel mich erst fragen: hat denn auch der Andere keinen Schaden dabei? Das ist doch eine unmögliche Sache. Der Handel ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß beide Teile stillschweigend übereingekommen sind: jeder habe seinen Vorteil im Auge und überlasse dem Andern ebenso zu thun. Auch die ehrlichste Frau kauft, wo sie die Sache am billigsten erhält, ohne zu fragen, ob der Verkäufer dabei existiren könne; und jeder Verkäufer nimmt, was er bekommen kann, ohne zu fragen, ob die Sache

für die Käufer so viel wert ist. Wo ist die Grenze zwischen dem zweifellosen Recht und dem zweifellosen Unrecht?

Die obigen Fälle sind dem Gebiet der gemeinen Rechtlichkeit und Ehrlichkeit entnommen, wo die Dinge doch noch am einfachsten liegen. Noch viel sichtbarer wird die Sache, wenn man die schwierigeren, zarteren, persönlichen Verhältnisse nimmt. Ein junger Mann hat einem Mädchen die Ehe versprochen; muß er sein Versprechen halten? Natürlich, das gegebene Wort ist heilig. Aber es geschah in einer Stunde, und unter Umständen, wo er seines Willens nicht ganz Herr war; er sieht nun, daß er es nicht halten kann, ohne in allerlei Not und Konflikte zu kommen. Kann er sich frei machen ohne ihre Einwilligung? Aber was gelten dann Versprechungen, wenn man sie brechen dürfte, sofern das Halten unbequem wird? — Aber er hat sich überhaupt in der Persönlichkeit getäuscht, er ist durch allerhand weibliche Künste zu dem Schritt gebracht worden und sieht nun bei näherer Bekanntschaft, daß es ihm unerträglich sein wird, mit ihr zu leben, daß es ihr Unglück sein wird, so gut als das seinige: was soll er thun? Sie läßt ihn nicht los, soll er sie nehmen? oder von Jahr zu Jahr die Sache hinausziehen? oder sich eine Kugel vor den Kopf schießen? oder einfach sagen: ich kann und will nicht?

Ein Politiker, ein Staatsmann ist in irgend einem Stück seiner Partei, der Regierung gegenüber, der er angehört, abweichender Ansicht. Ein Programm, eine Erklärung wird abgefaßt, worin der fragliche Punkt als eine Großthat der Partei gepriesen, als ein Ziel der Regierung hingestellt wird. Das Papier wird ihm zur Unterschrift vorgelegt. Was soll er thun? Es unterschreiben? Aber dann lügt ja sein Name unter der Schrift. Also ausscheiden? Damit würde er nicht nur sich selbst die öffentliche Wirksamkeit abschneiden, sondern auch vielleicht der Sache, der er diente, einen harten Stoß versetzen. Was soll er thun? Wird die Appellation an die Kantische Pflichtformel es ihm sagen? Ich glaube nicht; sondern er wird sich fragen: ist die Sache von wesentlicher Bedeutung? wenn nicht, dann ist Anbequemung möglich; wie könnte denn ohne Anbequemung überhaupt gemeinsame Arbeit stattfinden? Ist sie dagegen von wesentlicher Bedeutung, dann wird er sich sagen: es ist besser, ich trenne mich von den Genossen, als daß ich ohne Aufrichtigkeit und mit halbem Herzen

dabei bleibe. — Aber wo fangen die wesentlichen Dinge an? — Als die deutschen Bischöfe, die gegen die Infallibilität gewesen waren, nach der Entscheidung das Dogma annahmen, entgingen sie nicht den bittersten Vorwürfen. Hätten sie beim Widerspruch beharren und aus der Kirche ausscheiden sollen? Würden sie nicht doch mit Recht sagen: die Kirche sei mehr als ein Stück der Kirchenverfassung? Ob andererseits die Erinnerung an jene Tage einem unter ihnen erfreulich ist? Und ob Einer von denen, deren Entschluß nach der andern Seite ausfiel, sich darum Vorwürfe macht?

Werden hiermit alle moralischen Dinge schwankend gemacht und einer zügellosen Kasuistik preisgegeben? Ich meine, nicht gemacht, sondern sie sind es in Wirklichkeit immer gewesen. Die Sache ist dem Menschen wirklich nicht so einfach gemacht, daß ein ihm innewohnendes Vermögen, heiße es praktische Vernunft oder Gewissen, mit einer einfachen, mechanischen Operation, der Subsumtion des Falles unter die Regel, sein Leben unfehlbar, was wenigstens die Moralität anlangt, leitete. Es ist ihm wirklich eine schwierigere Aufgabe gestellt, als gegebene Fälle nach dem Schema P oder Q zu behandeln.

8. Der Irrtum, daß im einzelnen Fall ein Zweifel über das, was pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, nicht stattfinden könne, hängt mit dem weiteren Irrtum zusammen, der im Wesen der intuitiven Moralphilosophie begründet ist, daß die Gebote der Moral absolut ausnahmslose Gesetze seien, so daß jede Handlung, die der Formel des Gesetzes nicht entspricht, pflichtwidrig und unsittlich sein müsse. Es wurde dieser Punkt schon oben (S. 183 ff.) berührt. Da an ihm der Unterschied der beiden Behandlungsweisen der Moralphilosophie am deutlichsten zur Erscheinung kommt, so komme ich hier noch einmal darauf zurück.

Für Kant ist die absolute Allgemeingültigkeit der Sittengesetze eigentlich das Rückgrat seiner ganzen moralphilosophischen Theorie: Gesetzmäßigkeit und Moralität fallen ihm so zusammen, daß alle Moralität in der Befolgung eines allgemeinen Gesetzes lediglich um der Haltung des Gesetzes willen besteht. Für die teleologische Moralphilosophie sind die Sittengesetze empirische Gesetze von ähnlicher Form, wie die Gesetze der Physiologie oder die auf diese gegründeten

Regeln der Diätetik. Wie alle empirischen Gesetze, lassen sie Ausnahmen zu. So zweifellos es ist, daß gewisse Handlungsweisen die Tendenz haben, förderlich oder andererseits verderblich auf das Leben des Handelnden und seiner Umgebung zu wirken, so bleibt es, bei der großen Komplikation menschlicher Verhältnisse, immer möglich, daß Lebenslagen eintreten, wo die natürliche Wirkung in ihr Gegenteil verkehrt wird. So kann es geschehen, daß es sittlich möglich, ja notwendig wird, ein Sittengesetz formell zu brechen. Das Leben, im wirklichen Handeln und im wirklichen Urteilen, ist hierüber niemals in Zweifel gewesen. Daß die intuitive Moral diese Thatsache nicht zu konstruiren vermag, ist ein weiterer Beweis gegen ihre Zulänglichkeit.

Nehmen wir ein Beispiel. Die erste Pflicht des Soldaten ist der Gehorsam, unbedingter Gehorsam mit Bezug auf den Dienst. Die Zuverlässigkeit des militärischen Gehorsams ist eine Grundbedingung der Existenz des modernen Staates. Wie furchtbar ernst es mit dieser Pflicht genommen wird, zeigt die Schwere der Strafen, mit denen die Verletzung bedroht ist. Dennoch können Verhältnisse eintreten, wo diese Pflicht ohne Gewissensbisse und ohne Vorwurf gebrochen wird. In der Konvention von Tauroggen schloß der General York eigenmächtig, auf Grund seiner subjektiven Beurteilung der politischen Lage, mit dem Feinde eine Übereinkunft, in offenbarem Widerspruch mit dem Befehl des Königs, mit offenbarem Bruch also des militärischen Gehorsams. War der Akt pflichtwidrig und also sittlich unzulässig? Nach der Kantischen Formel augenscheinlich. Sicherlich hätte York nicht wollen können, daß die Maxime seiner Handlung als ein allgemeines Naturgesetz die Handlung des preußischen Soldaten bestimme: wann die Lage des Landes ein anderes als das vom obersten Kriegsherrn befohlene Verhalten dir zu erfordern scheint, so handle nach deiner eigenen Einsicht gegen den Befehl. Dennoch entschloß sich York so zu handeln, nach schwerem Zweifel; und freilich war die Sache nicht zweifellos: sie konnte, ganz abgesehen von dem Bruch des Gehorsams und dem unerhörten Beispiel, den Untergang des Staates zur Folge haben. Und doch handelte er so. Die Rettung des Landes aus unwürdiger und unhaltbarer Lage schien ihm jetzt, vielleicht nur jetzt und nur durch sein selbständiges

Handeln möglich. Die Folge hat ihm Recht gegeben; der König selbst hat es anerkannt, und sein Entschluß wird ihm jetzt von der Geschichte als Verdienst angerechnet; selbst ein französischer Historiker möchte ihn kaum tadeln. Damit ist anerkannt, daß Fälle eintreten können, wo die Rettung des Landes von dem Officier fordert, was das Grundgesetz des Dienstes untersagt: selbständige Entscheidung in politischen Fragen selbst gegen den ausdrücklichen Befehl der Staatsregierung. Wann ein solcher Fall vorliege, darüber kann es keine allgemeine Regel geben. Die einzig mögliche allgemeine Regel ist: der Soldat soll gehorchen und unter keinen Umständen durch selbständige politische Erwägungen sich bestimmen lassen, gegen seinen Auftrag zu handeln. Aber stillschweigend gilt doch eine Bedingung: wenn nicht die Wohlfahrt des Landes es anders verlangt. Salus populi suprema lex; eine furchtbar gefährliche, und doch niemals aufzuhebende Bedingung aller, auch der unverbrüchlichsten Einzelgesetze. Mit Recht steht der Tod auf der irrtümlichen Berufung des Soldaten auf dieses Gesetz.

Es giebt kein Sittengesetz, das nicht unter dieser Bedingung stände, keines daher, das nicht Ausnahmen zuließe. Wie der Sabbat, so sind auch die Moralgesetze um des Menschen willen, nicht der Mensch um der Moralgesetze willen. Die Juristen haben einen alten Spruch: fiat justitia, pereat mundus. Dem entsprechend sagt die Kantische Moralphilosophie: fiat lex, pereat vita. Die Formel hat ihren guten Sinn: das Bestehen des Rechts ist wichtiger, als dieser oder jener einzelne Zweck; aber zuletzt liegt das Verhältnis doch so, daß das Recht um des Volks willen ist, und zwar um seiner Erhaltung willen, nicht zu seiner Vernichtung. Und dasselbe Verhältnis besteht zwischen dem Sittengesetz und dem Menschenleben: seine Bedeutung stammt zuletzt allein daher, daß es die Tendenz hat, im Sinne der Lebenserhaltung und nicht der Lebenszerstörung zu wirken. Liegt der Fall vor, daß die Haltung des Gesetzes unheilbar zerstörend wirken würde, so weicht die Form dem Inhalt, das Mittel dem Zweck. — Es wird später Gelegenheit sein, für die einzelnen Sittengesetze zu zeigen, daß sie unter dieser Bedingung stehen.

9. Das Gewissen. Mit der im Obigen versuchten Ableitung des Pflichtgefühls aus dem Verhältnis des Einzelnen zur Sitte ist

auch unsere Ansicht von der ursprünglichen Natur des Gewissens gegeben: das Gewissen ist, wie schon gesagt wurde, in seinem Ursprung nichts anderes, als das *Bewußtsein von der Sitte* oder das *Dasein der Sitte im Bewußtsein des Individuums*, mit Einschluß jener Sanktionen durch Menschen und Götter. Indem der Einzelne sein Handeln an der Sitte, die in seinem Bewußtsein ist, mißt, entstehen jene Gefühlserregungen, die vor der That als abmahnendes oder antreibendes Gewissen, nach der That als Gewissensbisse oder innere Billigung empfunden werden. So mannigfaltig der Inhalt des Gewissens ist, — er ist so mannigfaltig, als es mannigfaltige Sitten giebt, beruhend auf der Mannigfaltigkeit der Wesensgestaltung der Menschheit und der Mannigfaltigkeit der Lebensbedingungen — so bleibt seine Form überall dieselbe. Es mag in Gestalt von Instinkten, die ja auch der menschlichen Natur nicht fremd sind, eine ererbte Grundlage haben, entwickelt und ins Bewußtsein erhoben wird es zunächst durch die Erziehung innerhalb der Familie, sodann durch Anerkennung und Mißbilligung seitens der Umgebung, sowie durch Gesetz und Strafe seitens der Rechtsgemeinschaft, endlich durch die Religion und die Scheu vor den Göttern. Es bethätigt sich in dem Einzelnen, indem es allgegenwärtig in all seinem Thun und Lassen ihn begleitet, bald mahnend und weisend, bald richtend und strafend, bald zustimmend und billigend: es wird empfunden und gedeutet wie eine Stimme von oben, die, selbst überirdischer Abkunft, an das Überirdische in dem Menschen sich wendet und bei ihm Gehör findet, während die niedere und sinnliche Seite seines Wesens vor ihr mit Scheu und Widerstreben zurückweicht.

Von denjenigen, die in dieser Deutung des Gewissens als einer Bethätigung der transcendenten Welt zugleich eine Erklärung seines Ursprungs erblicken, wird die historisch-psychologische Erklärung nicht blos als ungenügend, sondern auch als *gefährlich* verworfen: sie nehme dem Gewissen seine Heiligkeit und damit zugleich seine Wirksamkeit. Und diese Folgerung ist nicht selten auch von denen, gegen die sie sich richtet, ausdrücklich anerkannt worden. So bezeichnet P. Rée in seiner scharfsinnigen Untersuchung über den Ursprung des Gewissens (1885) als die praktische Folge der historisch-psychologischen Untersuchung: daß die Gebote des Gewissens ihre Heiligkeit

verlieren: wer da wisse, wie menschlich es bei der Entstehung des Gewissens zugegangen sei, bei dem verliere sich die absolute Scheu vor der Übertretung seiner Gebote.

Ich vermag diese Ansicht nicht zu teilen. Der Verlust der Verbindlichkeit und Wirksamkeit der Gebote des Gewissens scheint mir weder eine logische Konsequenz, noch eine notwendig eintretende psychologische Wirkung zu sein. Nicht eine logische Konsequenz: warum sollten die Moralgesetze dadurch ihre Gültigkeit verlieren, daß jemand sich davon überzeugt, sie seien Ausdruck einer allmälig von dem Volk in langem Lauf seines Lebens erworbenen Erfahrung über das, was gut und verderblich ist? Im Gegenteil, was kann es für einen stärkeren Beweis in solchen Dingen geben, als die Erbweisheit eines Volkes? Noch eine notwendige psychologische Wirkung. Nicht einmal dann, wenn man sich von der Falschheit oder Sinnlosigkeit ererbter Elemente des Seelenlebens überzeugt, hören dieselben auf wirksam zu sein. Ich möchte wohl wissen, wie viele unserer aufgeklärtesten Naturforscher von abergläubischer Furcht absolut frei sind: Leute, die am Tage an Gespenster nicht glauben, sind zahlreich, aber bei Nacht? Und hier liegt nun die Sache ja nicht so, daß es falsche oder sinnlose Elemente des Vorstellungs- und Gefühlslebens sind, sondern höchst wesentliche und wichtige. Es ist wohl niemand in Zweifel darüber, daß ein Volk, welchem das, was wir Gewissen nennen, völlig abhanden käme, sodaß nur Rechnung und Furcht den Einzelnen im Handeln bestimmten, auch nicht einen Tag leben könnte. Auch der aufgeklärteste Philosoph wird in seinem täglichen Handeln nicht durch irgend einen theoretischen Anschlag oder Berechnung, sondern durch Triebe und Gefühle, durch Gewohnheiten und Sitten, durch Pflichtbewußtsein und Gewissen geleitet; und er könnte nicht leben, wenn es nicht so wäre: wer käme jemals zu einem Entschluß, wenn er jedesmal vorher die Gesammtheit aller möglichen Wirkungen bis in die fernsten Verzweigungen ausrechnen müßte?

Aber die transcendente Sanktion würde doch wegfallen. — Ich erwidere hierauf an dieser Stelle nur, daß ich überzeugt bin, es wird nie eine Zeit kommen, da die Menschheit aufhören wird, das, was sie selbst als Wahrheit und Heiligkeit aus sich hervorbringt, als abgeleitet aus der Natur des Allwirklichen selbst zu empfinden.

Wie ſollte es in die Herzen der Menſchen kommen, wenn es nicht in der Natur der Dinge ſelbſt ſeinen tiefſten und letzten Grund hätte? Iſt denn der Menſch eine Anomalie in der Welt? Steht er blos zufällig und äußerlich darin, iſt er nicht ſelbſt mit ſeinem ganzen Weſen in dem Allwirklichen gegründet? Das Wort des Hippokrates, das Steinthal ſeiner Abhandlung über den Urſprung der Sprache vorgeſetzt hat, gilt für jede hiſtoriſch-pſychologiſche Betrachtung menſchlicher Dinge: göttlich iſt alles und alles zugleich menſchlich (*πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα.*).

Allerdings die „Aufklärung" über den Urſprung des Gewiſſens kann in dem Einzelnen zu der Meinung umſchlagen: es ſei nunmehr alles erlaubt, was man ohne Beſorgnis, der Polizei in die Hände zu fallen, thun könne. Wem die Sittengeſetze nie anders vorgeſtellt wären, denn als willkürliche Gebote eines mächtigen Weſens, das Übertretungen eines Tages beſtrafen zu wollen verkündigt habe, dem müßte freilich, nachdem ihm die Exiſtenz eines ſolchen Weſens zweifelhaft geworden, der Gedanke kommen: in dem Falle der Nichtexiſtenz hätten auch jene Gebote keine Bedeutung mehr. — Ich wüßte nicht, wie auf Grund jener Vorausſetzung dieſer Folgerung zu begegnen wäre; ich wüßte nicht, wie ihr überhaupt zu begegnen iſt, als durch die Nachweiſung, daß dieſe Geſetze nicht zufällige Verordnungen einer Willkür, ſondern Ausfluß der Natur der Dinge, der Natur des menſchlichen Willens ſind, worin er ſeiner eigenen Grundrichtung inne wird.

So ſtellt die teleologiſche Ethik ſie dar und zugleich ſtellt ſie das Gewiſſen als ein zur Erhaltung des Einzelnen und der Geſammtheit notwendiges Organ dar, das daher ſeine Bedeutung nicht durch irgend welche Spekulation über ſeine Entſtehung verlieren kann, ſo wenig als etwa die Sprache durch Aufgebung alter Träume über ihren Urſprung aus einer fertig vom Himmel mitgeteilten Urſprache minder notwendig für die Geſammtheit, minder gültig für den Einzelnen wird. Oder verlieren etwa die Regeln der Grammatik oder die Wortbedeutungen ihre Gültigkeit für den, der ſich überzeugt, daß es auch bei ihrer Entſtehung menſchlich zugegangen ſei? Nun, ſo wenig können die Sittengeſetze auf dieſe Weiſe ihre Gültigkeit einbüßen: wer am intellektuellen Leben des Volkes Teil haben will, der muß

seine Sprache reden und ihre Gesetze anerkennen, wer am moralischen Leben eines Volkes Teil haben will, der muß seine Sitten befolgen und die Gebote seines Gewissens anerkennen; und wer selbst zu diesem Volk gehört, muß nicht blos, als ob er es auch lassen könnte, sondern muß, weil die Sprache seines Volks eben auch seine Sprache, das Gewissen seines Volks auch sein Gewissen ist, weil er mit seinem ganzen Willen und Fühlen aus der Substanz des Volkwillens abgeleitet ist. — Ein Aufklärer im Styl Voltaires, dem die „Ecrasirung des infamen Aberglaubens" als die einzige große Aufgabe der Wissenschaft erschien, der mochte, wenn er die Falschheit der theologischen Ableitung des Gewissens dargethan zu haben glaubte, triumphirend ausrufen: also ist es mit dem Gewissen nichts, es ist nichts als eine schlaue Erfindung nichtsnutziger Priester, um die Menschen desto sicherer der Freiheit zu berauben. Für eine Geschichtsbetrachtung, die von der Voraussetzung ausgeht, daß alle menschlichen Dinge sich auf natürlichem Wege entwickelt haben, für die evolutionistische Anthropologie des 19. Jahrhunderts hat dieser Jubel einen etwas wunderlichen Klang: als ob die falsche Theorie gleichsam die Sache selbst zu einer falschen und nichtigen gemacht habe, so daß mit jener nun auch diese verschwinde. Sie wird vielmehr a priori überzeugt sein, daß ein so allgemein sich findendes Organ eine für die Lebenserhaltung notwendige Funktion habe; wie sollte es sonst entstanden sein? Und als die Aufgabe der Wissenschaft wird sie eben die Darlegung der Bedeutung dieses Organs für menschliche Lebensentwickelung ansehen.

Sollte aber die Wissenschaft hier auch eine praktische Aufgabe haben, so würde dieselbe, nach der evolutionistischen Anschauungsweise, jedenfalls nicht in der Zerstörung des Organs bestehen können, sondern nur in seiner Erhaltung und Ausbildung. Das Gewissen zerstören, und das kann allerdings bis zu einem gewissen Grade nicht nur durch falsche Erziehung, sondern auch durch falsche Theorien geschehen, nämlich eben durch die einer falschen theologischen Begründung nachfolgende halbe Aufklärung, ist die schwerste Schädigung, die einem Einzelleben und einem Volksleben zugefügt werden kann. Ein mangelhaftes, in einzelnen Punkten irrendes Gewissen ist immer besser als gar keines. Vortrefflich sagt hierüber Sidgwick (Methods

of Ethics S. 470): „Wenn wir, wie in allen menschlichen Dingen, so auch in der geltenden Moral Unvollkommenheiten finden, so ist dennoch ihre Berichtigung und Verbesserung weniger wichtig, als die Durchführung und Einprägung derselben. Der Utilitarier muß die Neigung zur Empörung gegen die geltende Moral, als gegen ein äußerliches und konventionelles Gesetz, welche bei der Wahrnehmung, daß nicht alle ihre Gebote auf vernünftiger Notwendigkeit beruhen, zunächst leicht entsteht, durchaus abweisen. Natürlich muß er ebenso die abergläubische Scheu abweisen, welche die intuitionistischen Moralisten zu erzeugen streben, als ob die geltende Moral ein absolutes oder göttliches Gesetzbuch sei. Doch wird er sie mit Achtung und Bewunderung als eine erstaunliche Hervorbringung der Natur betrachten, die, durch Jahrhunderte langes Wachstum entstanden, in vielen Stücken dieselbe fein durchgeführte Anpassung von Mitteln zu komplicirten Zwecken zeigt, als die künstlichsten Einrichtungen des physischen Organismus. Er wird sie mit zarter Achtsamkeit als einen Mechanismus behandeln, der, gebaut aus dem flüssigen Element von Meinungen und Neigungen, das vorhandene Maaß menschlichen Glücks zu erzeugen unentbehrliche Mitwirkung übt; als einen Mechanismus, den kein Politiker oder Philosoph hervorbringen, und ohne den doch die härtere und gröbere Maschine des positiven Gesetzes nicht in Wirksamkeit erhalten werden könnte, und ohne den daher das menschliche Leben — mit den kräftigen Ausdrücken des Hobbes — einsam, arm, schmutzig, tierisch und kurz sein würde."

10. Individualisirung des Gewissens. Alle geschichtliche Entwickelung zeigt eine doppelte Seite: Differenziirung und Socialisirung oder Integrirung. Wir beachten hier nur die erste Seite der Sache, die fortschreitende Differenziirung. Aus einer vorausgesetzten Urcinheit des Menschengeschlechts haben sich durch allmälige Differenziirung zunächst die großen Individuen der Racen und Völker gebildet: verschiedene Religion und verschiedene Sitten machen ihre geistige Individualität aus. Im weiteren Fortschritt lösen sich auch die Individuen aus der geistigen Substanz des Volkes zu geistigem Sonderdasein los. Auf niederer Kulturstufe finden wir die einzelnen Glieder eines Volkes durchaus gleichartig: dieselben Vorstellungen, Gedanken, Urteile, Gewohnheiten, Handlungsweisen, kurz derselbe

geistige Lebensinhalt, wie er durch Religion und Sitte gegeben ist, kehrt bei Allen wieder. Mit der aufsteigenden Entwickelung wird der Lebensinhalt reicher und mannigfaltiger und zugleich der Unterschied in der Bildung der Einzelnen größer. Das Individuum beginnt sich eigene Gedanken über die Dinge zu machen, die allgemeinen Gedanken über Welt und Leben, welche ihm durch Religion und Mythologie zugeführt werden, genügen ihm nicht mehr: er beginnt zu philosophiren. Alle Philosophie hebt mit der Losreißung des Individuums von den allgemeinen Gedanken an. Und ebenso beginnt es sich von dem moralischen Lebensinhalt der Gesammtheit zu lösen; es versucht, besondere Wege zu gehen, es bilden sich besondere Lebensanschauungen und besondere Lebensideale aus.

So lockert sich allmälig die ursprünglich absolute Herrschaft der Sitte über das Leben der Einzelnen. Der Kreis der freien individuellen Lebensbethätigung wächst auf Kosten der gebundenen. Je reicher und mannigfaltiger die Thätigkeiten und Beziehungen des Einzelnen werden, desto weniger vermag die Sitte die autoritative Regelung derselben festzuhalten; je persönlicher das Leben des Einzelnen und seine Beziehung zu andern wird, man denke an das Verhältnis der Gatten, der Eltern und Kinder zu einander, desto weniger erträgt es die schematisirende Regel, desto mehr fordert es sein besonderes Gesetz.

Damit erhält nun zugleich das Gewissen eine veränderte Bedeutung. Mißt es ursprünglich den Wert des eigenen Lebens lediglich an der Sitte, so mißt es jetzt das wirkliche Leben an seinem besonderen Ideal. Dies individuelle Ideal wird, als erwachsen auf dem Boden eines bestimmten Volkslebens, dessen Züge an sich tragen, es ist nicht beziehungslos zur Sitte; aber dennoch kann es so weit von dem allgemeinen Lebensinhalt und der allgemeinen Lebensauffassung sich entfernen, daß es seinen Träger selbst zum Konflikt mit der Sitte führt, einem Konflikt, der nun nicht mit Gewissensvorwürfen, sondern als sittliche Notwendigkeit empfunden wird. Der objektiven Moralität tritt eine *subjektive* als die höhere gegenüber*).

*) In einer bemerkenswerten Weise tritt uns dies individuelle Gewissen bei jener Persönlichkeit entgegen, die in der moralischen Geschichte des griechischen Volkes eine so eigentümliche Stellung einnimmt, bei Sokrates. Das *sokratische*

Wenn wir hiernach auf eine Widerlegung, die den moralischen Nihilisten nötigte, seinen Standpunkt als einen theoretisch unhaltbaren aufzugeben, verzichten, so ist damit freilich garnicht gemeint, daß der Nihilismus in rein theoretischer Betrachtung überhaupt mit jedem andern Standpunkt gleiches Recht habe. Im Gegenteil, den unbefangenen Beobachter der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens — nehmen wir an, er sei, wie in Voltaires Mikromegas, vom Saturn auf die Erde herabgekommen — dürfte es nicht schwer sein zu überzeugen, daß der Nihilismus nichts sei als eine unter bestimmten Bedingungen, unter denen das Zusammentreffen des Lebensekels mit halber Aufklärung die häufigste sein möchte, eintretende Krankheitserscheinung. Dem Fieberkranken, der die Krankheit nicht fühlt, kann durch Disputiren nicht bewiesen werden, daß er krank ist, so wenig als sich durch Disputiren entscheiden läßt, ob die Wenigen im Irrenhaus die Verrückten sind, oder die Vielen draußen. Aber jenem unbefangenen Beobachter würde die Entscheidung wohl nicht eben schwierig dünken, sobald er überhaupt in menschliche Lebensverhältnisse und Lebensbedingungen Einsicht erlangt hätte. Er würde wohl sagen: es scheine jenem Individuum, dem Gewissen und Pflichtgefühl eine ganz unbekannte Sache sei, ein Organ zu fehlen, das sonst regelmäßig sich finde, es müsse daher als eine abnorme, eine

die Erscheinung des moralischen Nihilismus im Mittelpunkt. Der Held des Romans ist ein Student, der durch allerlei Verhältnisse in Elend und Lebensekel verfallen ist. In dieser Gemütsverfassung entwickelt sich die Krankheit des moralischen Nihilismus: alle Urteile und Gefühle, welche als moralische durch die Erziehung in ihn gepflanzt sind, erscheinen ihm jetzt als lächerliche, kindische Vorurteile, als schimpfliche Schwäche, von der sich frei zu machen die erste Aufgabe des freien und starken Geistes sei. Mit solchen Reflexionen sich ermunternd, tödtet er ein altes, ekelhaftes, vom Wucher lebendes Weib, um sich Geld zu verschaffen, aber zugleich gleichsam zur Probe: „ich wollte wissen," so spricht er später selbst darüber sich aus, „ob ich, wie Alle, eine Laus sei oder ein Mensch, ob ich wohl im Stande sei, die Schranken zu überschreiten oder nicht? ob ich es wohl wagen würde, mich zu bücken, um die Macht aufzuheben oder nicht, ob ich blos ein zitterndes Geschöpf sei oder ob ich ein Recht habe — —." Die Rückwirkungen des allgemein menschlichen Gefühls und Gewissens gegen die nihilistischen Empfindungen und Reflexionen vor und nach der That sind mit erschütternder Wahrheit dargelegt. Er kann seine Gedanken von der That gar nicht mehr wegbringen, wachend und träumend, allein und mit andern, immer ist ihm dieselbe im Bewußtsein.

Mißbildung betrachtet werden. Denn keineswegs sei es möglich zu behaupten, daß es ein unerhebliches oder etwa durch fortschreitende Entwickelung entbehrlich gewordenes Organ sei. Der Mangel desselben werde auch von der Natur selbst als wesentlich bezeichnet, freilich in der stummen Sprache, in der sie überhaupt rede, in der Sprache der Thatsachen: sie zeige nämlich eine entschiedene Tendenz, diejenigen, die sich zu der von der allgemeinen Auffassung abweichenden nihilistischen Moral nicht blos mit Worten, sondern mit der That bekännten, auszumerzen. Wer jederzeit die eigene Wohlfahrt der Augenblickslust nachsetze, gehe zu Grunde; wer Sitte und Recht mit Füßen trete, werde wenigstens der Regel nach mit innerer Unruhe, meist auch mit Ausschluß aus der Gesellschaft oder gar dem Tode bestraft. Und alle diese Strafen träfen nicht blos dies Einzelleben, sondern auch die Nachkommen, als ob die Natur verhüten wolle, daß diese Auffassung zum Gattungstypus sich erhebe.

12. Mit einem Wort gehe ich noch auf ein paar Fragen ein, die sich an den Begriff der Pflicht hängen. Was heißt verdienstlich? Kann ein Mensch mehr als seine Pflicht thun? Was heißt erlaubt? giebt es Handlungen, die durch Pflicht weder geboten noch verboten, also indifferent sind? Giebt es Pflichten gegen sich selbst? Entspricht jeder Pflicht ein Recht?

Diese und ähnliche Fragen gehen alle auf Schwierigkeiten, die mehr aus dem schwankenden Sprachgebrauch, als aus der Sache entspringen. Sie lösen sich leicht durch verschiedene Abgrenzungen der Wortbedeutung.

Pflicht im engsten Sinne heißt ein Handeln oder Unterlassen, auf welches ein Anderer einen Rechtsanspruch hat. Es ist Pflicht, seine Schulden zu bezahlen, Verträge zu halten, nicht zu stehlen, betrügen u. s. w. Dagegen ist es nicht Pflicht in diesem Sinne, einem Andern Gefälligkeiten zu erweisen, ihm in der Not beizuspringen u. s. w. Jenes ist Schuldigkeit, dieses nicht, sondern Sache des freien Willens. — In diesem Sinne kann natürlich von Pflichten gegen sich selbst keine Rede sein.

Pflicht in einem weiteren Sinne heißt ein Leben und Handeln, das den Forderungen der Sitte oder den Gesetzen der Moral entspricht. Hiernach wäre es allerdings Verletzung der Menschen-

pflicht, wenn ich einem Fremden auf höfliche Frage nach dem Weg eine grobe ablehnende Antwort gäbe; freilich schuldig bin ich ihm die Auskunft nicht, aber die Pflicht der Nächstenliebe gebietet, sie nicht vorzuenthalten. Dagegen einen Andern mit dringender Gefahr oder sicherem Verlust meines eigenen Lebens vom Tode retten, mir selber jede Erleichterung und Erquickung versagen, um Anderen zu dienen, das geht über die Forderung der Pflicht hinaus: wer es thut, erwirbt sich damit ein Verdienst, aber wer es unterläßt, verletzt keine Pflicht. Heroismus und Heiligkeit sind nicht Pflicht.

In diesem Sinne sprechen wir nun auch von *Pflichten gegen sich selbst*. Es ist Pflicht, für die Ausbildung der eigenen Fähigkeiten zu sorgen: es ist schmähliche Pflichtverletzung, wenn jemand durch leichtsinnige Streiche seine Gesundheit ruinirt, durch Trägheit und Liederlichkeit seine geistigen Kräfte verwüstet. Freilich auch hier giebt es ein Maaß dessen, das die Pflicht fordert, auch hier giebt es einen Heroismus, der mehr als das Schuldige leistet, der verdienstlich ist.

Verdienstlich ist hiernach, was über das Maaß der Durchschnittstugend hinausgeht. Und damit ist zugleich der Begriff des *Erlaubten* gegeben. Es ist erlaubt, sich einmal eine Erholung zu gönnen, obwohl es an Arbeit und Kräften dazu nicht fehlt; es ist erlaubt, sich einen Genuß zu verschaffen, obwohl es Andere giebt, denen mit dem Aufgewendeten geholfen werden könnte; es ist erlaubt, einen Handel abzuschließen, der mir vorteilhaft ist, wenn es mir auch fraglich bleibt, ob er dem Andern Vorteil bringt. Es ist mit einem Wort erlaubt, innerhalb der Grenzen der durchschnittlichen Auffassung und Erfüllung zu bleiben.

Das Wort Pflicht wird aber endlich noch in einem *weitesten, vollsten* Sinne genommen und dann verschwindet das Erlaubte und Verdienstliche mit einander. Es ist die Pflicht eines jeden, aus sich das Beste zu machen und Anderen zu leisten, so viel er vermag. So erscheint die Sache, wenn man den höchsten Maaßstab anlegt: Gottes Heiligkeit und Vollkommenheit. Das Christentum richtet an seine Jünger die Forderung: heilig zu sein und vollkommen, wie der Vater im Himmel heilig und vollkommen ist. Dieser Forderung gegenüber giebt es keine Mehrleistung: vor Gott giebt es kein Ver-

dienst. Wer alle Gebote gehalten hat, der sage: ich habe gethan, was ich schuldig war; oder da Menschen jenes nie erreichen, spricht auch der Heilige lieber: ich bin ein unnützer Knecht.

Fünftes Kapitel.

Egoismus und Altruismus.

1. Ich füge hier eine Betrachtung über den Gegensatz ein, welchen man neuerdings durch die Namen Egoismus und Altruismus zu bezeichnen pflegt, dieselbe kann zur Ergänzung des im vorigen Kapitel versuchten Beweises dienen, daß die principielle Entgegensetzung von Pflicht und Neigung falsch ist.

Egoistisch werden Handlungen genannt, die zum Motiv die eigene Wohlfahrt, altruistisch dagegen Handlungen, die zum Motiv fremde Wohlfahrt haben. Die beiden Motive werden nicht selten von den Moralisten als sich ausschließende Gegensätze angesehen: eine Handlung, so meint man, sei entweder egoistisch oder altruistisch. Und dieser Gegensatz wird dann wohl in Verbindung gebracht oder gleichgesetzt mit dem Gegensatz von gut und böse, von Pflicht und Neigung. Schopenhauers Moralphilosophie beruht auf dieser Grundanschauung: jede Handlung, so argumentirt er, hat ein Motiv; Motiv kann nur Wohl oder Wehe sein; das Wohl oder Wehe ist entweder das des Handelnden selbst, oder das eines Andern. Nur wenn das letztere der Fall ist, hat eine Handlung moralischen Wert; dieser beruht ausschließlich darauf, „daß die Handlung blos zu Nutz und Frommen eines Andern geschehe oder unterbleibe. Sobald dies nicht der Fall ist, so kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung treibt oder von ihr abhält, nur das des Handelnden selbst sein: dann aber ist die Handlung allemal egoistisch, mithin ohne moralischen Wert"; positiv böse wird sie, wenn die eigene Wohlfahrt auf Kosten fremder Wohlfahrt erstrebt wird (Grundlage der Moral § 16). Die Sprache scheint dieser Ansicht entgegenzukommen, wenn sie mit dem Beiwort selbstisch Tadel, mit dem Beiwort selbstlos moralische Anerkennung ausdrückt.

Es ist leicht zu sehen, daß diese Ansicht zur Grundlage einer allgemeinen Theorie des Handelns nicht tauglich ist. Es wird durchaus angemessen sein, in der Moralpredigt jenes: liebe deinen Nächsten, eindringlicher und öfter einzuschärfen als das andere: sorge für deine eigenen Angelegenheiten; daran werden die eigenen Triebe schon erinnern. Zur Moralbegründung dagegen reicht das Schopenhauersche Princip schlechterdings nicht aus. Der vollkommen moralische Mensch wäre nach ihm also der, für den nur das Wohl und Wehe Anderer, niemals das eigene, Motiv zum Handeln wäre; sobald das eigene Wohl hinein spielte, hätten wir entweder böses oder im besten Fall moralisch-indifferentes Handeln: und moralisch besser wäre doch der, bei dem auch das moralisch Indifferente nicht vorkäme. Es liegt auf der Hand, was für ein unsinniges Ding ein Mensch wäre, der nie einen Augenblick an seine eigenen Angelegenheiten, sondern jederzeit ausschließlich an die Anderer dächte; und nun gar eine Menschheit, in der jedermann es so hielte. Die allerlächerlichste Verwirrung und Vielgeschäftigkeit wäre die unmittelbare Folge.

Das falsche Moralprincip hat, ebenso wie das des reinen Egoismus, eine unzulängliche anthropologische Anschauung zur Grundlage. Seine Voraussetzung ist, daß sich alle Handlungen in egoistische und altruistische einteilen lassen; und diese Einteilung ruht wieder auf der Anschauung: jeder Einzelne ist ein absolut selbständiges, für sich bestehendes Wesen, das nur gelegentlich und zufällig mit anderen Einzelnen in Beziehung tritt. Über diese zufälligen Beziehungen wird nun gleichsam besonders Buch geführt: wenn das Wohl der Anderen als Bestimmungsgrund der Handlung erscheint, dann wird dieselbe als moralisch gut, wenn das Wehe Anderer Motiv ist oder doch als thatsächlicher Erfolg eintritt, als moralisch böse angerechnet. Sofern dagegen das Individuum sich ohne Beziehung auf Andere bethätigt, ist sein Handeln weder gut noch böse. — Es ist das die alte individualistisch-rationalistische Anschauung: ein Volk besteht aus einer Vielheit oder Summe von Einzelnen. Bentham erklärt so am Eingang der Principien: die Gesellschaft (community) ist ein fingirter Körper, zusammengesetzt aus einzelnen Personen, die betrachtet werden, als ob sie seine Glieder seien. Diese Anschauung ist überall aufgegeben, nur in der Moralphilosophie treibt sie noch ihr Wesen und

kommt hier namentlich in der absoluten Entgegensetzung egoistischer und altruistischer Handlungen zur Erscheinung. Ich möchte zeigen, daß das wirkliche Leben und Handeln diese Isolirung gar nicht kennt: im wirklichen Handeln greifen sowohl die Wirkungen als die Motive regelmäßig über den Gegensatz fremder und eigener Wohlfahrt über.

2. Was zunächst die Wirkungen anlangt, so giebt es keine Handlung, die nicht sowohl für das Eigenleben als für das Leben der Umgebung Bedeutung hätte, und daher sowohl aus der Rücksicht auf die Wohlfahrt Anderer, als aus der Rücksicht auf die eigene Wohlfahrt betrachtet und beurteilt werden könnte und müßte. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen Pflichten gegen das eigene Selbst und gegen Andere darf durchaus nicht als eine absolute angesehen werden: es giebt keine Pflicht gegen das Eigenleben, die nicht auch als Pflicht gegen Andere, und ebensowenig eine Pflicht gegen Andere, die nicht auch als Pflicht gegen sich selbst konstruirt werden könnte.

Die Fürsorge für die eigene Gesundheit stellt sich auf den ersten Blick als eine rein selbstische dar. Sobald man sich besinnt, ist offenbar, daß das Interesse an der Gesundheit keineswegs auf ihren Inhaber beschränkt ist. Jede Störung breitet sich mit ihren Folgen über den Ort ihrer Entstehung unaufhaltsam auf die Umgebung aus. Die Verstimmung, welche in Folge unzweckmäßiger Lebensweise oder ungenügender Fürsorge für das leibliche Leben entsteht, trägt nicht blos der, der sich dieselbe zugezogen; verdrießlich und reizbar, plagt er seine Familie und seine Leute mit übler Laune und mürrischem Wesen. Tritt ernstliche Erkrankung ein, so hat die Familie Unruhe und Sorge, trägt mit an dem Ausfall an Einkommen und der Vermehrung der Ausgaben. Ist er Beamter, so werden die Berufsgenossen in Mitleidenschaft gezogen, indem sein Arbeitspensum ihnen zur Last fällt. Hat er sich ruinirt, so vergrößert er als Staats- oder Gemeindepensionär oder als Armer die öffentlichen Lasten. Umgekehrt, wer durch angemessene Lebensweise, durch Mäßigkeit im Genießen und im Arbeiten sich bei Gesundheit und Kraft erhält, der erweist Allen, mit denen er in Beziehung steht, ungefähr den größten Dienst, den er ihnen zu leisten überhaupt im Stande ist, und jedenfalls ist dieser Dienst die Voraussetzung beinahe aller übrigen. Heiter

und leiſtungsfähig, iſt er bei der Arbeit und in der Geſelligkeit den Genoſſen gleich wert. — H. Spencer hat völlig recht, wenn er betont, daß Fürſorge für die eigene leibliche Wohlfahrt die erſte aller Pflichten ſei; es wird nur zu oft vergeſſen. Ein Mann untergräbt ſeine Geſundheit durch ein Übermaaß von Arbeit, ein junger Burſch zieht ſich durch irgend einen Übermut einen dauernden Schaden zu: die Umgebung iſt zu nachſichtig, wenn ſie denſelben nicht tadelt, ſondern nur bedauert.

Oder man nehme das wirtſchaftliche Gebiet. Die Erwerbung von Einkommen und Vermögen ſcheint recht eigentlich in der Mitte der egoiſtiſchen Beſtrebungen zu ſtehen. Und ohne Zweifel liegen auch die Eigenſchaften und Verhaltungsweiſen, die zu Wohlſtand zu führen tendiren, Fleiß und Sparſamkeit u. ſ. f., zunächſt im eigenen Intereſſe. Aber ebenſo gut laſſen ſich dieſelben als altruiſtiſche Pflichten konſtruiren. Ganz unmittelbar kommen die wohlthätigen Folgen des Wohlverhaltens der Familie zu gute; der Erziehung des heranwachſenden Geſchlechts ſtehen größere Mittel zur Verfügung. Aber auch die Gemeinde und ſchließlich das Volk, ja zuletzt die ganze Wirtſchaftsgemeinſchaft hat ein Intereſſe daran: der Wohlſtand einer Gemeinde, eines Volkes beſteht in dem Wohlſtand der einzelnen Familien; und auf dem wirtſchaftlichen Wohlſtand beruht zuletzt alle höhere Kultur. Umgekehrt ſchädigt der Faullenzer, der Verſchwender zunächſt ſich ſelbſt, ſodann ſeine Familie, vielleicht bis in ferne Generationen, Verlumptheit und Bettelhaftigkeit ſind erblich ſo gut wie leibliche Gebrechen; endlich das Land und Volk, ja die ganze Wirtſchaftsgemeinſchaft, ſei es indem er der öffentlichen Verſorgung anheimfällt, ſei es daß er durch unſinnige Verſchwendung die Produktion des ganzen Wirtſchaftsgebiets, ſo viel an ihm iſt, in falſche Bahnen lenkt, außerdem ein böſes Beiſpiel giebt und gute Sitten verdirbt.

So kann man allgemein ſagen: alle Eigenſchaften und Handlungen, welche die geſunde Entwickelung des Eigenlebens fördern oder ſtören, haben zugleich die Tendenz, auf die Entwickelung des Geſammtlebens wohlthätig oder nachteilig einzuwirken.

Aber ebenſo findet das Umgekehrte ſtatt: die Erfüllung von Pflichten gegen Andere, der Beſitz ſocialer Tugenden hat die Tendenz, für die eigene Wohlfahrt günſtige Folgen hervorzubringen,

und umgekehrt, der Mangel solcher Tugenden, die Verletzung der Pflichten gegen Andere, wirkt verderblich auf das Eigenleben zurück.

Das wichtigste Gebiet für die Entfaltung socialer Tugenden ist das Familienleben; für weitaus die meisten Menschen sind alle ernstesten Pflichten gegen Andere in diesem Kreis beschlossen. Es bedarf keiner Ausführung, daß alle Handlungen und Eigenschaften, welche das Wohl der Familie fördern, wohlthätige Wirkungen auf das Individuum zurückfließen lassen. Eine gute Erziehung der Kinder ist die sicherste und größte, im spätesten Lebensalter fast die einzige Quelle des Glücks der Eltern; eine schlechte Erziehung rächt sich so sicher und so empfindlich, wie kaum irgendeine andere Pflichtversäumnis.

Ehrlichkeit im wirtschaftlichen Leben pflegen wir als Pflicht gegen Andere anzusehen. Sie ist nicht minder eine Pflicht des Einzelnen gegen sich selbst. Eine große Menge von Sprüchwörtern, die als Ausdruck der Gesammterfahrung in solchen Dingen eine große Autorität haben, spricht es aus, daß Ehrlichkeit eine wesentliche Bedingung der eigenen Wohlfahrt, Unehrlichkeit gegen das eigene Interesse sei: Ehrlich währt am längsten; Untreue schlägt seinen eigenen Herrn; Unrecht Gut gedeihet nicht; wie gewonnen, so zerronnen u. s. w. Ein statistischer Beweis für die Wahrheit dieser Beobachtungen wird sich schwer führen lassen, ein psychologischer leicht. Jede unehrliche Handlung hat die Tendenz die Unehrlichkeit als Habitus zu begründen. Habituelle Gaunerei kann schwerlich auf die Dauer völlig verborgen bleiben. Unehrlicher Erwerb ertödtet die Neigung zu ehrlichem Erwerb; von der Gaunerei leben ist ein unsicheres und ängstliches Brot. Das ehrlich Erarbeitete bringt Segen, gestohlenes Gut ist schwer zu verwenden und wird wenig geachtet. Und wenn alles dies nicht wäre, wenn der Ertrag eines einmaligen Diebstahls oder Betrugs als sicherer Reichtum dauernd genossen würde, giebt es jemanden, der vor Reue sicher ist? Ich glaube nicht; bei dem engen Zusammenhang zwischen dem Individuum und der Gesammtheit sind in jedem die Gefühlsweisen der Gesammtheit angelegt; sie mögen zeitweilig unwirksam sein, niemand ist sicher, daß sie nicht eines Tages hervorbrechen. Es hat noch niemand daran wohl gethan, mit einem dunklen Geheimnis sich zu beladen.

Ein bescheidenes, offenes, verträgliches Benehmen sehen wir als Pflicht gegen Andere an. Giebt es ein sichereres Mittel, sein Eigenleben erfreulich zu gestalten? Es gewinnt Freunde, es verbreitet Frieden und Heiterkeit über die Umgebung, die auf den Ausgangspunkt zurückstrahlt. Umgekehrt ist ein hochmütiges, neidisches, zänkisches, tückisches, gehässiges Wesen eine sichere Anweisung auf ein unerfreuliches, peinvolles Leben. Also Pflichten gegen Andere und Pflichten gegen sich selbst sind nicht gegen einander isolirt; eigene Wohlfahrt und die Wohlfahrt der Gemeinschaften, denen jedes als Glied eingefügt ist, der Familie, des geselligen und wirtschaftlichen Kreises, der Gemeinde, des Staates, sind so ineinander geschlungen, daß, wer für seine eigene wahre Wohlfahrt sorgt, die jener Gemeinschaften zugleich fördert; und umgekehrt, wer die Aufgaben treu erfüllt, die ihm aus der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft erwachsen, damit an seiner eigenen Wohlfahrt arbeitet.

3. So wenig die Trennung der Handlungen in egoistische und altruistische nach ihren Wirkungen möglich ist, so wenig nach den Motiven. Es ist überhaupt ein seltsamer Aberglaube, daß jede Handlung ein Motiv habe. Vielmehr, wie zu jeder Bewegung in der physischen Welt viele Ursachen konkurriren, so zu jeder Willensbestimmung viele Motive. Der Regel nach erfolgt doch die einzelne Handlung, indem eine dauernde Willensrichtung, die selbst wieder durch die individuelle Natur und Lebenslage gegeben ist, mit einer durch die Umstände herbeigeführten Veranlassung zusammentrifft. Zu der Bildung der Willensrichtung hat regelmäßig die Rücksicht auf Andere mitgewirkt, und zu den Umständen gehören häufig wieder in erster Linie Personen, die bittend, fordernd, ermutigend, abmahnend, lobend, tadelnd, sei es ausdrücklich mit Worten, sei es durch ihr bloßes, wenn auch nicht einmal gegenwärtiges Dasein auf die einzelne Willensbestimmung Einfluß üben. Ist es ein egoistisches oder altruistisches Motiv, das den Bauer bestimmt, seinen Acker zu bestellen, sein Feld zu verbessern, Jahr aus Jahr ein, Tag für Tag fleißig und thätig zu sein? Jeder sieht, es ist eine unsinnige Alternative. Der Bauer selbst, wenn man ihn fragte: thust du das um deinetwillen oder um Anderer willen, würde den Fragenden fragend ansehen, ob er nicht recht gescheidt sei? Und wenn er doch antwortete, würde er sagen: darüber habe er nie nach-

gedacht; er thue es, weil es so sein müsse, sonst könne der Hof nicht bestehen. — Und warum muß der Hof bestehen? — Nun, es wäre doch eine Schande, ihn abzuwirtschaften. Auch lebe er mit seiner Familie darauf. Und wenn der Moralist genauer zusähe, würde er vielleicht finden, daß dieser selbe Bauer für seine Gemeinde rüstig thätig ist, für sein Land Söhne erzieht und zum Heer stellt, und daß er alles dies auch will, und daß auch hierfür jene wirtschaftliche Thätigkeit die Grundlage abgiebt. Er arbeitet gar nicht so, man möchte sagen pfennigweis für sich und dann wieder pfennigweis für Andere; sondern das geht alles im Großen zusammen: die Summe seiner Zwecke, bewußter und unbewußter, bestimmt seine Thätigkeit und eine besondere Buchführung: das ist für mich, das ist für meine Familie, das ist für die Gemeinde u. s. f. findet ganz und gar nicht statt. Die findet sich eigentlich nur bei dem Begriffe klaubenden Moralphilosophen.

Liegt die Sache anders bei einem Künstler, einem Gelehrten, einem Staatsmann? Vielleicht wird diesem bei seinem 50jährigen Geburtstage oder Doktorjubiläum oder bei sonst einer günstigen Gelegenheit, spätestens in der Leichenrede bescheinigt, daß er niemals an sich gedacht, sondern nur für das Wohl des Volkes oder für die Sache der Menschheit gearbeitet habe; zuweilen stellt sich Einer auch selbst dieses Zeugnis aus, wie Chr. Wolff in einer seiner Vorreden: er habe von jeher eine große Liebe zum menschlichen Geschlecht bei sich verspüret und ihm zu Nutz seine sämmtlichen Werke verfaßt. Ich bin fern davon, dem alten ehrlichen Wolff zu mißtrauen; aber ein wenig zweifelhaft ist mir doch, ob die Sache ganz so einfach war: daß er also zunächst den Nutzen des Menschengeschlechts ins Auge faßte, dann überschlug, womit er ihm dienen könne, und, nachdem er gefunden, daß nichts nützlicher sei, als vernünftige Gedanken, an die Abfassung seiner Schriften ging. Sondern es war doch wohl so, daß es ihn zuerst trieb, über die Sachen zu denken, um für sich selbst Klarheit zu gewinnen; daß dann, nachdem er dies erreicht zu haben glaubte, es ihn keine Ruhe ließ, bis er seine Gedanken deutlich und ausführlich zu Papier gebracht; daß er hierbei gelegentlich einmal mit einiger Genugthuung dachte, wie einleuchtend die Sache gesagt, wie vortrefflich sie seine Leser finden, wie die gelehrten Zeitungen voll Anerkennung

davon reden, wie seine Gegner über manchen gut gegebenen Stich sich ärgern würden; daß er je zuweilen auch einmal an die Menschheit und den Wert der Erkenntnis für ihr Leben und die dauernde Förderung der Wahrheit durch seine Arbeit dachte. Und wenn diese Werke so auf sehr menschliche Weise entstanden, so wird das ihrem Wert nicht Eintrag gethan haben. Im Gegenteil, ich glaube, daß der Wert der Werke, welche „für Andere" mit dem Gedanken an den Nutzen oder die Erbauung der Menschheit gemacht werden, viel zweifelhafter ist, als der Wert derjenigen, bei deren Conception und Ausbildung lediglich an die Sache selbst und vielleicht auch hin und wieder an den bleibenden Nachruhm des Erfinders gedacht wurde. Schopenhauer pflegte nicht viel an das Wohl und Wehe Anderer zu denken, so sehr er den moralischen Wert solches Verhaltens anerkennt. Was er gedacht und geschrieben hat, hat er um seiner selbst willen geschrieben, um sich das große Rätsel des Daseins zu lösen, das ihn drückte, um sich Gedanken, die im frohen Augenblick ihrer Geburt ihm gefielen, am Leben zu erhalten und sich in ihnen eine beglückende Umgebung zu schaffen. Er schrieb nicht für Andere, keine Lehrbücher, keine Systeme, keine gelehrten Werke, sondern er schrieb für sich, wie der wahre Dichter für sich dichtet, und der wahre Künstler für sich Gebilde seiner Phantasie schafft und gegenständlich macht. Freilich, wenn es nicht jene Andern gäbe, dann würde nichts geschaffen, kein Redner redet, ohne eine Versammlung, die ihn hört, und kein Dichter dichtet, ohne ein Volk, das ihn singt oder liest, und kein Schriftsteller schreibt, es gäbe denn, wenigstens im Hintergrund, sichtbar für seine Einbildungskraft, Leute, die lesen, was er schreibt. Aber dennoch, wem nicht die Sache vor allem selbst auf der Seele liegt, sodaß er nicht anders kann, als davon reden, wem die Triebkraft erst aus dem Gedanken an die Anderen und ihren Nutzen kommen müßte, der dürfte seine Mühe wohl ohne Schaden für die Anderen sparen. —

Von den Physikern wird behauptet, es gebe im Universum keine isolirten Punkte; jedes Element der körperlichen Welt stehe mit jedem andern in Wechselwirkung. Auch in der moralischen Welt giebt es keinen isolirten Punkt. Jede Handlung jedes Menschen wirkt auf das ganze sittliche Universum, wie andererseits jeder Vorgang in diesem

auf jeden Einzelnen zurückwirkt. Wir können die Wirkungen nicht in dieser Weite verfolgen und nachweisen; das können wir auch in der physischen Welt nicht: das Fallen eines Steines verrückt nicht merklich den Schwerpunkt der Erde, aber es verrückt ihn doch. So verschiebt die Neigung oder Abneigung eines Individuums gegen Taback oder Kaffee den Marktpreis zwar nicht merklich, aber verschiebt ihn doch, und übt damit auf die Bebauung der Erdoberfläche und die wirtschaftliche Bethätigung der Menschheit Einfluß. Die Neigung oder Abneigung des Einzelnen für eine Handlungsweise, eine Kunstform, einen Gedanken, ein Wort verändert nicht merklich, aber verändert doch Sitte, Kunst, Denkweise, Sprache seiner Umgebung, seines Volks, der Menschheit. Diese thatsächliche Verbindung Aller mit Allen erscheint subjektiv darin, daß kein Mensch gegen das, was irgend ein Anderer thut, völlig gleichgiltig ist: er urteilt darüber, billigend oder mißbilligend, sobald er Zeuge ist; und jedes Urteil ist eigentlich der Anfang einer Einmischung, welche jenes Thun entweder fördert oder hindert. Es ist, als ob jeder das Gefühl hätte: was jener thut, es geht dich an, es wirkt im Sinne deiner letzten Zwecke, oder ihnen entgegen.

4. Ist denn der ganze Gegensatz von Egoismus und Altruismus überhaupt sinnlos? Kommt ein Unterschied in den Handlungen und in den Motiven, der zu dieser Unterscheidung Anlaß geben könnte, überhaupt gar nicht vor?

Das behaupte ich natürlich nicht. Es kommen allerdings Fälle vor, wo das Eigeninteresse mit fremden Interessen in Konflikt ist oder zu sein scheint. Es kommen zweifellos Handlungen vor, als deren Motiv die Durchsetzung eines individuellen Interesses auf Kosten fremder Wohlfahrt sich im Bewußtsein darstellt; und ebenso kommen umgekehrt Handlungen vor, bei denen die Förderung fremder Wohlfahrt durch Opferung eigener Interessen gewollt und erstrebt wird. Wir nennen Handlungen der ersten Art selbstsüchtige, der anderen Art aufopfernde. Ob in Wirklichkeit die eigene Wohlfahrt, das Wort im weitesten und tiefsten Sinne genommen, im ersten Fall durch Schädigung fremder Wohlfahrt gefördert, im anderen Fall durch Förderung fremder Wohlfahrt geschädigt wird, kann dabei außer Betrachtung bleiben, man mag es bezweifeln. Es handelt sich

nur darum, daß jemand in der Überzeugung handeln kann, eigenen Vorteil auf fremde Kosten und umgekehrt, fremden Vorteil auf eigene Kosten zu befördern. Und zweifellos sind dies Vorkommnisse von großer moralischer Bedeutsamkeit. Was die obigen Ausführungen zu zeigen beabsichtigen, war nur dies: daß Widerspruch zwischen eigener und fremder Wohlfahrt und ebenso Konflikt zwischen selbstischen und altruistischen Motiven nicht die Regel, sondern die Ausnahme bilden. Die Regel ist die Übereinstimmung sowohl in den Wirkungen als in den Motiven. Das Leben ist nicht ein so friedloses Ding, wie es in den Darstellungen mancher Moralisten erscheint, als ob es ein beständiger Proceß um Mein und Dein wäre. Es giebt wohl kein Menschenleben, dem dieser Kampf ganz erspart bliebe, aber es giebt viele Leben, in denen er gar keine hervorragende Rolle spielt. Alle diejenigen, die, in einem gesunden Familienleben, in einem wohlgeordneten Gemeinschaftsleben stehend, ihr Leben mit rechtschaffener und regelmäßiger Berufsthätigkeit erfüllen, werden von solchen Konflikten nicht allzu viel erfahren, und keineswegs wird ihnen die Entscheidung solcher Konflikte als der eigentliche Inhalt ihres Lebens, der für seinen Wert maßgebend ist, erscheinen.

Und wie steht es nun mit der moralischen Beurteilung solcher Fälle? Ist die Aufopferung der eigenen Interessen zu Gunsten fremder unter allen Umständen Pflicht oder, wenn nicht eigentliche Pflicht, so doch moralisch gut, und das Gegenteil moralisch Unrecht oder wenigstens minderwertig? Wenn wir Schopenhauer glauben wollen, ist es so; und die gemeine Vorstellung wird zunächst geneigt sein zuzustimmen. Einer genaueren Betrachtung wird sich die Sache weniger einfach darstellen. Soll ich, um einem Anderen eine kleine Freude zu machen, wichtige Interessen meines Lebens opfern? Soll ich aus Rücksicht auf einen Dritten, meinem Bruder, meinem Kinde versagen, was diesem von großem Wert, aber nicht ohne eine mäßige Kränkung oder Beeinträchtigung zwar nicht der Rechte, wohl aber der Wünsche eines Andern zu erlangen wäre? Verlangt die Pflicht, daß ich meine Neigungen und Interessen gleichsam auch noch in meinen Angehörigen verfolge und zurücksetze zu Gunsten Fremder? Das unbefangene Urteil wird hier keinen Augenblick schwanken; es wird sagen: im Gegenteil, die Meinigen sind mir näher als die Fremden, und ihr

Wohlfahrt und ihr Glück hintansetzen um irgend welcher Dritter willen, wäre nicht nur nicht Pflichterfüllung, sondern Verkehrtheit. Und so würde auch die Aufopferung des Vermögens oder der Gesundheit um einem Anderen irgend einen an sich nicht unvernünftigen, aber auch nicht wichtigen Wunsch zu erfüllen, z. B. bei offenem Fenster zu fahren, oder in Besitz einer seltenen Blume zu kommen, nicht für moralische Vortrefflichkeit, sondern für Verrücktheit angesehen werden. Also Selbstaufopferung ist nicht an und für sich moralisch gut, sie ist es nur, sofern große und wesentliche Interessen Anderer, sei es Einzelner, sei es der Gemeinschaften, sie fordern: wer einem Andern das Leben zu retten sein Leben einsetzt, wer es hingiebt, um seinem Volke zu dienen, der wird bewundert und gepriesen; umgekehrt, wer einen Andern in Not und Elend verkommen läßt, ehe er sich entschließt auf eine gewohnte Bequemlichkeit oder einen Genuß zu verzichten, der wird als selbstsüchtig und hart gescholten.

Wie es scheint, wird also das Urteil von einer Abwägung der objektiven Bedeutung der Zwecke geleitet. Kann man nun etwa, von dieser Thatsache ausgehend, für die Entscheidung zwischen eigenen und fremden Interessen als allgemeine Norm aufstellen: das größere Interesse geht jederzeit dem kleineren voran, ohne Rücksicht darauf, ob das eigene oder das fremde das größere ist? Der kollektivistische Utilitarismus scheint auf diese Norm geführt zu werden: ist das größte Glück der größten Zahl das absolute Ziel und wird der objektive Wert von Handlungen daran gemessen, in welchem Maaß sie glückerzeugend sind, so wäre also Verzicht auf eigenes Glück notwendig, wenn dadurch ein größeres, unzulässig, wenn dadurch ein geringeres oder gar kein fremdes Glück erzeugt wird.

Vielleicht kann man die allgemeine Formel als solche gelten lassen. Um sie vor Mißverständnissen zu schützen, wird es aber notwendig sein, sie mit einer Reihe von näheren Bestimmungen zu umgeben. Vor allem ist daran zu erinnern, daß Glück oder Wohlfahrt nicht eine Sache ist, die man, wie eine Münze, besitzen und abtreten kann. Glück ist Wirkung gelingender Thätigkeit, es kann also nicht geschenkt, sondern nur erarbeitet werden. Ein Anderer kann dazu nur äußere Mittel und gelegentliche Beihülfe geben. Damit ist denn schon gesagt, daß jene Formel nicht zur Auflösung von einfachen

Rechenexempeln dienen kann, wie ihre Form zunächst anzudeuten scheint. Ob durch diese oder diese Unterstützung eines Andern, sei es mit wirtschaftlichen Mitteln, sei es durch hülfreiche Thätigkeit, eine Mehrung gelingender Thätigkeit im Universum überhaupt werde herbeigeführt werden, das ist eine Frage, die eigentlich niemals durch Rechnung ausgemacht werden kann. Sie wird beantwortet durch den unmittelbar entscheidenden sittlichen Takt. Dieser aber wird geleitet nicht so sehr durch ein Verfahren der Abwägung objektiver Interessengrößen als durch eine Art Naturordnung der Zwecke: erst kommen die mir durch Lebensberuf und Stellung auferlegten Verrichtungen und Pflichten, sodann kommen die Verrichtungen und Pflichten, welche mir durch besondere Verhältnisse zu Andern auferlegt sind; in dritter Reihe erst kommen gelegentliche Beziehungen zu Beliebigen. Mögen an und für sich die Interessen der letzteren größer und dringender sein, für die Bestimmung meiner Thätigkeit ist die Entfernung von dem Ich, dem Mittelpunkt meiner Thätigkeit, mitentscheidend, und in der Regel maßgebend.. Daß es so ist, daß wir thatsächlich in unserem Handeln hierdurch geleitet werden, ist ja offenbar: jedes Ich, so könnte man sagen, ordnet alle andern um sich in konzentrischen Kreisen; nach dem Abstand vom Mittelpunkt verlieren die Interessen der Anderen an Größe oder an Bewegkraft für jenes Ich. Dies Verhalten ist aber nicht blos mechanisch, sondern auch teleologisch notwendig: wirkten auf uns die verschiedenen Interessen lediglich nach ihrer objektiven Größe, läge uns regelmäßig die Wohlfahrt eines fremden Volkes mehr an, als die Wohlfahrt der heimischen Gemeinde, deren Gewicht in objektiver Schätzung ja offenbar geringer ist, oder beschäftigte uns regelmäßig die Wohlfahrt des Landes mehr als die Wohlfahrt der eigenen Familie, so würde ja die wunderlichste Zerstreuung unseres Wesens und Thuns die notwendige Folge sein. Das Gesetz der Interessengravitation ist offenbar die erste Bedingung geordneter und damit erfolgreicher Thätigkeit.

Natürlich soll durch diese Betrachtung nicht ausgeschlossen werden, daß Umstände eintreten können, in denen die ferneren Interessen das Opfer der näheren fordern. Für die Erhaltung der Freiheit eines Volkes gilt mit Recht kein Leben als zu kostbar. Der Dienst der Gerechtigkeit und Wahrheit kann das Opfer des Familienglücks

fordern und rechtfertigen. Ja wir werden auch dem Samariter es nicht zum Vorwurf machen, daß er sein Leben und vielleicht also die Wohlfahrt der Seinen in die äußerste Gefahr brachte, um dem hülflos daliegenden Fremden zu helfen. Im Gegenteil, wir bewundern seine Selbstlosigkeit und entschlossene Thatkraft. Und grade, daß er ohne lange Erwägung dem ersten Impuls des guten Herzens folgt, macht ihn uns wert, so wie wir auch den bewundern und loben, der ohne Zögern und Rechnen im gegebenen Fall seine Interessen der Wohlfahrt des Andern opfert und lieber zu viel thut, als zu wenig. Wir sind eben instinktiv überzeugt und haben ohne Zweifel Ursache, es zu sein, daß die näheren Interessen und vor allem die Eigeninteressen in der Regel sich schon hinlänglich durchsetzen werden, so daß sie der Ermunterung durch Lob und Zuspruch nicht bedürfen, während die Aufopferung zu Gunsten fernerer Interessen bei den Meisten gar sehr dieser Unterstützung bedarf. Ein Übermaaß von Aufopferungsfähigkeit scheint eben deshalb nicht vorkommen zu können, und jedenfalls erscheint es nicht gefährlich: wir sind ohne Sorge, daß es etwa durch Beispiel so sich ausbreiten könnte, daß durch Vernachlässigung der Eigeninteressen die Wohlfahrt der Gesammtheit Schaden leiden könnte; ein Vorkommnis, das an sich ja ohne Zweifel möglich ist. Wäre es nicht so, wären die Menschen von Natur geneigt, die eigenen Interessen zu vernachlässigen, um sich fremder Wohlfahrt zu widmen, so würde das Urteil anders sich verhalten, es würde dann korrigirend zu Gunsten der Durchsetzung der nächsten Interessen eingreifen.

Eben dies ist der Grund, warum die Moralpredigt die Notwendigkeit der Selbstlosigkeit und Aufopferung so stark zu betonen pflegt: was die natürlichen Triebe predigen, braucht nicht, so scheint es, von Anderen gepredigt zu werden. Und da die meisten Moralphilosophien — Schopenhauers nicht ausgenommen, im Gegenteil — zugleich auch Moralpredigten sind und sein wollen, so finden wir auch in ihnen meist dieselbe Einseitigkeit. Es ist auch ohne Weiteres zuzugeben, daß es notwendiger ist, den Menschen das Transcende te ipsum einzuschärfen als das Conserva te ipsum. Aber eine allgemeine Theorie des Handelns kann auf jener Grundlage nicht ruhen.

5. Noch auf eine Frage gehe ich mit einem Wort ein: ob die

altruistischen Willensantriebe auf Kosten der egoistischen im Vordringen begriffen sind? Von H. Spencer wird es mit großer Zuversicht behauptet (Thats. der Ethik, 14. Kap.). Die menschliche Natur passe sich den Bedingungen des socialen Lebens immer vollkommener an; die kriegerischen Instinkte, dem Naturzustand des Kriegs Aller gegen Alle angemessen, stürben allmälig ab und sociale Instinkte breiteten sich an ihrer Stelle aus; der militärische Typus weiche dem industriellen, dem Typus, der durch die Kooperation erzeugt werde. Er weist ferner auf seine große biologische Generalisation hin, nach welcher die Fürsorge für die nachwachsende Generation immer ausgedehnter und zugleich die Lebensminderung und Selbstaufopferung der elterlichen Generation durch Erzeugung und Pflege immer geringer werde. Er erwartet demnach, der Altruismus werde solche Höhe erreichen, „daß die Fürsorge für das Glück Anderer zum täglichen Bedürfnis werden wird, und daß die niedrigeren, egoistischen Genüsse beständig diesem höheren egoistischen Genuß untergeordnet werden". Da zugleich durch die fortschreitende Kultur die natürlichen Leiden und Entbehrungen aller Art immer geringer werden, so wird der Altruismus mehr und mehr die Form des Mitleids und der Selbstopferung verlieren und die Form der sympathischen Freude annehmen, „eine Freude, welche den Empfänger nichts kostet, sondern eine Gratisbeigabe zu seinen egoistischen Genüssen bildet". Ja, es beschäftigt ihn schon der Gedanke, daß der Geschmack an altruistischen Freuden bei jedermann so groß werden könne, daß er für sich einen zu großen Teil davon in Anspruch nehmen möchte: doch wird die Sorge durch die Betrachtung beschwichtigt, „daß jedermann von einem ungebührlich eifrigen Streben nach denselben schon durch das Bewußtsein abgehalten werden wird, daß auch Andere solche Freuden zu haben wünschen und daß also diesen gleichfalls die Möglichkeit zum Genuß derselben offen zu lassen ist".

Spencer fügt dieser Betrachtung hinzu, er erwarte nicht, daß diese Folgerungen irgendwo erhebliche Anerkennung finden würden, namentlich könne von denen, „die sich zum Christentum bekennen und Heidentum üben", eine Zuneigung zu solchen Ansichten nicht erwartet werden. Auf die Gefahr hin, auch zu diesen gerechnet zu werden, will ich doch meine Bedenken nicht unterdrücken.

Spencer gründet seine Erwartung hinsichtlich der Zukunft, wie es denn allein möglich ist, auf den Verlauf der Entwickelung in der Vergangenheit. Seine Darstellung derselben scheint mir aber an dem Mangel einseitiger Betrachtung zu leiden. Sicherlich zeigt die Menschheitsgeschichte, so weit sie uns vorliegt, fortschreitende Socialisirung; auch wird der Umbildung der Lebensbedingungen eine Anpassung der menschlichen Natur in einigem Maaße zur Seite gehen: sociale Instinkte werden in der That bei civilisirten Völkern stärker sein als bei uncivilisirten. Aber man darf sociale Instinkte nicht mit altruistischer Empfindungsweise verwechseln: jene können in hohem Maaße ausgebildet sein ohne diese; friedliche und dauernde Kooperation kann stattfinden ohne Nächstenliebe, sie kann stattfinden bei hoher Spannung egoistischer Gegensätze, wenn nur die innere und äußere Gegenwirkung gegen den Ausbruch in gewaltthätige Handlungen in gleichem Maaße wächst. Ist wirklich das wirtschaftliche Leben der heutigen Gesellschaft, so stark darin, verglichen etwa mit dem Leben eines Indianerstammes oder einer germanischen Bauerschaft vor 2000 Jahren, die Socialisirung der Thätigkeit hervortritt, an altruistischen Gefühlen reicher? Wenn es der Fall ist, so ist es doch ebenso unzweifelhaft auch reicher an Gefühlen der Feindschaft, des Neides, des Hasses. In jener primitiven Gesellschaft gab es keine Konkurrenz, keine Fälschungen, keinen Betrug, kein Mißtrauen, keine Reibungen zwischen dirigirenden und ausführenden Organen: jeder Haushalt bildete ein im wesentlichen in sich beschlossenes Wirtschaftsgebiet. Je komplicirter die Kooperation, desto zahlreicher die Punkte, an denen Reibung entsteht. Sicherlich, die Individuen haben sich dieser Lage angepaßt, sie sind jetzt geschickter zur Kooperation, als die Individuen, die vor 2000 Jahren lebten: die Germanen, mit denen Marius und Caesar kämpften, wären schwerlich in einer Fabrik oder in einem Amt nach heutigem Zuschnitt zu verwenden gewesen; es wurde aber auch von ihnen nicht verlangt. Wo sind Reibungen heut zu Tage stärker, in einer Kollegenschaft von Beamten, Lehrern, Geistlichen, oder in einer Bauerschaft? wo sind Mißempfindungen häufiger? Es ist wohl niemand darüber in Zweifel. Ich leugne nicht, daß auf der andern Seite auch lebhafte Zuneigung, Achtung, Verehrung, Freundschaft in der ersten Gruppe häufiger sich findet:

in dem Bauerndorf ist ein gewisses gleichgiltiges Nebeneinander die Regel, in der socialisirten Gruppe sind die persönlichen Verhältnisse ausgeprägter, entschiedener, aber nach beiden Seiten, nach der der Feindschaft und Mißachtung so gut als der der Freundschaft und des Vertrauens.

Spencer beruft sich auf die Entwickelung der Verhältnisse in der Familie. Ich glaube, sie zeigen ganz dasselbe, größere Entschiedenheit, aber auch nach beiden Seiten: es giebt Familien mit einer Innigkeit des Zusammenlebens, wie sie der Urzeit gewiß absolut fremd war; es giebt daneben auch Familien mit einer Tiefe des Unfriedens und der gegenseitigen Abneigung, mit einer Innigkeit des Hasses zwischen Gatten und Eltern und Kindern, die der Urzeit nicht minder fremd war. Natürlich je ausgeprägter die Individualitäten, desto stärker Anziehung und Abneigung zwischen ihnen. Wie friedlich-gleichgiltig leben Heerdentiere neben einander, ohne Freundschaft und ohne Feindschaft.

Und ähnlich wird es wohl auch mit dem Verhältnis der Völker zu einander stehen. Freilich erscheint Frieden als der regelmäßige Zustand zwischen civilisirten Völkern, Krieg als Unterbrechung, während zwischen den Stämmen der Wilden Krieg der regelmäßige Zustand ist. Dafür haben Kriege unter jenen einen Umfang des Blutvergießens und der Zerstörung, daß daneben die Kämpfe der Wilden als blutige Spiele erscheinen. Werden die Kriege aussterben? Spencer sieht es voraus. Werden die Völker aufhören sich zu hassen? werden sie aufhören, den Kampf um die Erde zu führen? werden sie aufhören ihre Ausbreitung, ihre Macht zu wünschen? zu wünschen auch auf Kosten der anderen? Ich fürchte, nicht eher als sie aufhören werden, ihr Dasein dem Dasein der andern vorzuziehen; das heißt nicht eher, als sie aufhören werden da zu sein. Es mag sein, daß die Völker aufhören werden da zu sein, es scheint mir aber ziemlich müßig darüber zu spekuliren, was dann sein wird, welche neue geschichtlichen Individuen an ihre Stelle treten und wie diese zu einander sich verhalten werden.

Gehört der Irrtum Spencers, wenn denn der Traum eines Himmels auf Erden ein Traum bleibt, zu den nützlichen Irrtümern? Vielleicht ist jemand geneigt, es zu glauben: er richte auf und ermuntere

für die Zukunft zu arbeiten. Es ist möglich, daß er einzelnen dies leistet, obwohl so ferne Aussichten auf das menschliche Handeln und Empfinden schwerlich großen Einfluß üben. Wir lieben und hassen, erstreben und verabscheuen die nahen Dinge. Vielleicht bewirkt er aber daneben ein Anderes: er kann mißgestimmt und ungerecht gegen Vergangenheit und Gegenwart machen. Mir will vorkommen, daß Spencer davon nicht immer frei ist; wie seine großen biologischen Generalisationen ihn nicht selten für die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit blind machen, so nimmt ihm sein phantastischer Zukunftsoptimismus die Fähigkeit zu unbefangener Auffassung und Würdigung der Vergangenheit. Möge der Zukunft jedes Glück und jede Tugend beschеert sein, vielleicht werden die vergangenen Geschlechter doch dabei bleiben: ihr Leben sei nicht nur für sie das beste Leben gewesen, sondern es bilde auch eine Entwickelungsphase in dem Leben der Menschheit, die ihren Wert in sich selber habe, nicht minder als das Knaben- und Jünglingsalter mit seinen Spielen, seinen Freuden, seinen Idealen ein selbstwertiges Moment in dem Einzelleben bilde. Möge der „industrielle Typus" sein Glück und seine Bewunderer haben, der „kriegerische Typus" habe auch sein Recht. Ob nicht am Ende Achilles und Alexander auch in der Welt der vollkommen gerechten und wohlwollenden Baumwollenspinner und Maschinenbauer noch ihre Bewunderer finden würden? Oder nur so lange, als die Raubtiernatur noch in dem Menschen steckt? Aber es ist wohl nicht einmal gewiß, daß die Raubtiere von den Raubtieren am meisten bewundert werden.

Sechstes Kapitel.

Tugend und Glück.

Über das Verhältnis von Tugend und Wohlfahrt, das im Bisherigen uns schon vielfach beschäftigt hat, möchte ich in diesem Kapitel noch ein paar Bemerkungen hinzufügen. Es bietet der Betrachtung überhaupt zwei Seiten dar: 1) welchen Einfluß hat die Tugend auf das Glück? 2) wie wirkt das Glück auf den Charakter?

1. Daß es dem Guten gut und dem Schlechten schlecht gehe, ist die erste große Grundwahrheit, auf welche die Reflexion auf moralische Dinge alle Völker geführt hat; in zahllosen Sprüchen wird diese Überzeugung als die Summe ihrer Lebenserfahrung ausgesprochen. Aus der griechischen Litteratur hat L. Schmidt im ersten Kapitel seines Werkes über die Ethik der Griechen eine erschöpfende Zusammenstellung solcher Sprüche und Stellen gemacht. „Zu den festesten Voraussetzungen," so beginnt er sein Werk, „von denen der Glaube der alten Griechen nicht lassen mochte, gehörte, daß in den Schicksalen der Menschen eine strenge Gerechtigkeit waltet, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft." Er zeigt, wie schon die homerischen Gedichte von diesem Gedanken ganz durchdrungen sind und wie derselbe das Grundthema der griechischen Dichtung und Geschichtsbetrachtung bleibt. Die Verwaltung dieser Gerechtigkeit liegt mit dem Schicksal der Menschen selbst in den Händen der Götter oder des Göttlichen, denn die Götter als Individuen sind, wenigstens für die Dichter, voll von menschlichen Launen und Affekten; die Götterwelt des eigentlichen Glaubens dagegen ist wesentlich Schützerin des Rechts und der Sitte. Sie straft den Frevler, der Eide bricht, die Pietät oder das Gastrecht verletzt, sie verfolgt den Mörder, bis sein Blut als Sühne geflossen. Freilich, oft kommt die Rache erst spät, sie trifft vielleicht erst die Nachkommen, oder sie erreicht, nach dem später aus dem Orient aufgenommenen und ausgebildeten Glauben an Seelenwanderung und Todtengericht, ihr Opfer erst im Jenseits. Aber kein Frevler entgeht der Strafe. Umgekehrt ist der Gute den Göttern lieb, sie bewahren ihn und die Seinen vor dem Übel und geben ihm, sündlos und glücklich das Leben zu vollenden. In dem Begriff des Gottgeliebten (θεοφιλής) sind Frömmigkeit, Menschenfreundlichkeit, Gottwohlgefälligkeit untrennbar verknüpft.

Es ist dieselbe Anschauung, die in den geschichtlichen und poetischen Büchern des alten Testaments den Grundton angiebt. Die geschichtlichen Bücher zeigen, wie der Herr die Verheißungen und Drohungen, mit denen er den Erlaß des Gesetzes begleitet hatte, in den Erlebnissen der Einzelnen und der Völker wahr macht. Und ebenso ist in den Psalmen der Gegenstand der Lobpreisung die Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit oder Zuverlässigkeit Gottes: er verläßt nicht

den Gerechten, der seine Gebote hält und vergilt noch dem Gehorsam an Kind und Kindeskind. Auch den Gerechten treffen Leiden, aber der Herr läßt ihn darin nicht umkommen, ja die Leiden selbst müssen ihm zum Segen werden; die Gottlosen dagegen gehen darin zu Grunde.

Die theoretische Entwickelung dieser Anschauung macht eigentlich den Inhalt der griechischen Moralphilosophie aus: nicht blos zufällig, durch die Vermittelung der Götter, sondern durch die Natur der Dinge selbst sind Tugend und Glückseligkeit verbunden, sei es, daß man unmittelbar die Glückseligkeit als Ausübung tüchtiger Thätigkeit oder Bethätigung der Tugend faßt, sei es, daß man sie als notwendige Wirkung derselben ansieht. Und nicht anders liegt die Sache in der modernen Moralphilosophie: Hobbes und Spinoza, Leibniz und Wolff, Shaftesbury und Hume, alle suchen den notwendigen Zusammenhang zwischen Rechtschaffenheit und Wohlfahrt nachzuweisen. Auch die hier vorliegende Darstellung dreht sich als um ihren Angelpunkt um den Satz: Wohlverhalten hat Wohlergehen, Übelverhalten hat Übelergehen zu seiner natürlichen Wirkung.

Dieser Ansicht von dem Verhältnis von Tugend und Glück, die man die optimistische nennen könnte, tritt aber eine pessimistische gegenüber: gerade dem Schlechten geht es gut und dem Guten schlecht. Es wäre nicht schwer, eine stattliche Reihe von Zeugnissen aus der Litteratur und der Spruchweisheit der Völker zusammenzubringen, die alle darauf hinauskommen, daß der schlechte Mann mit seinem schlechten Künsten in der Welt es weiter bringt, als der, der den geraden Weg der Wahrheit und des Rechts wandelt. List und Gewalthat, diese gegen die Schwächeren, jene gegen die Stärkeren, sind die Mittel, sich in die Höhe zu bringen und sich oben zu erhalten. So zeigt es die alte Fabel von Reineke Fuchs, welche Goethe einmal eine unheilige Weltbibel nennt: Löwe und Fuchs, Gewalt und List, die stehen oben an, sind König und Kanzler: der ehrliche Schöps und der unschuldige Hase, der geradsinnige Bär und der in Listen wenig erfahrene Wolf, die sind immer unter durch. — Und die andere Bibel, das heißt die Bibel neuen Testaments, scheint jener possenhaften Tierbibel nicht Unrecht zu geben. Es gehört zu den Grundanschauungen des alten Christentums, daß der Gerechte eben um der Gerechtigkeit und Wahr-

heit willen viel leiden muß. Wie der Meister, so müssen auch die Jünger durch viel Trübsal, Schmach und Verfolgung gehen.

Auf welcher Seite ist das Recht? Wird die Wahrheit der ersten Betrachtung durch die zweite aufgehoben? — Ich glaube doch nicht.

Was zunächst jene vereinzelten pessimistischen Anwandlungen anlangt, die bei jedem Volk und bei jedem Einzelnen gelegentlich vorkommen, so kann man vielleicht auf folgende Weise sie erklären und mit der optimistischen Ansicht versöhnen. Es ist freilich eine nicht weg zu leugnende Thatsache, daß es dem Guten nicht immer gut geht. Auch wer mäßig und vernünftig lebt, wird krank, und umgekehrt, Einem, der übel genug mit seiner Gesundheit umgeht, dem hält sie aus. Ein tüchtiger und ehrlicher Mann bringt es mit aller Anstrengung zu nichts und ein Schurke kommt auf Schleichwegen zu Reichtum. Aufrichtigkeit zieht den Haß eines Mächtigen zu und Schmeichelei gewinnt Gunst. — Aber gerade der Umstand, daß solche Vorkommnisse so sehr die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und die Empörung erregen, scheint anzudeuten, daß sie doch nicht die Regel, sondern die Ausnahme sind. Wenn ein lüderlicher Mensch zu Grunde geht, so findet das niemand auffallend und man redet nicht davon; wird aber ein vernünftiger und tüchtiger Mann durch allerlei unglückliche Zufälle zu Grunde gerichtet, während jener gedeiht: so scheint das gleichsam wider die Natur der Dinge, und man beruhigt sich erst in einem allgemeinen Spruch, der auch jenes als möglich erscheinen läßt: Unkraut vergeht nicht! Die Dummen haben das Glück! Erwirbt ein redlicher Mann Vertrauen, wird ein Schurke entlarvt und hinausgeworfen, so findet jedermann die Sache in Ordnung. Wenn dagegen Einer das Zuchthaus mit dem Ärmel streifend seine Millionen dennoch glücklich in Sicherheit bringt, das regt auf, es bleibt Monate lang Gegenstand des Gesprächs, jedermann bringt ähnliche Fälle herbei und das Ende ist auch hier der Chorus: ja, so gehts in der Welt!

In Wahrheit wird doch auch hier gelten: die Ausnahme bestätigt die Regel. Es würde nicht so viel Aufhebens von solchen Fällen gemacht werden, wenn sie nicht eben wider die Natur der Dinge zu sein schienen. Regel bleibt doch, daß ehrliche Arbeit ein besserer Weg zu wirtschaftlicher Wohlfahrt ist als Betrug und Gaunerei; daß ein offenes und wahrhaftes Wesen Vertrauen erwirbt und Lüge und

Hinterhaltigkeit schlechte Mittel sind, sich die Menschen zu Freunden zu machen; kurz, daß Tugend die Eigenschaft hat, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, Laster dagegen widerwärtig und verhaßt.

Von der letzteren Regel giebt es aber allerdings eine wichtige Ausnahme: bei dem Lasterhaften erwirbt Tugend nicht Liebe, sondern Haß. Die ehrlose Dirne haßt das ehrbare Mädchen; das bloße Dasein dieser ist ihr ein Vorwurf, den sie durch Spott, Verläumdung und alles das, was der Haß zu thun antreibt, an ihr rächt. Die größte Genugthuung ist ihr, jene in die eigene Schande und Verdorbenheit herabzuziehen, dann ist der Vorwurf verstummt. Das ist der furchtbare Trieb zur Verführung, der dem Laster innewohnt. So haßt der Schmeichler und Streber den ehrlichen, wahrhaften Mann, der mit gradem Rücken und offenem Gesicht durch das Leben geht; er glaubt sich von diesem beobachtet, durchschaut und verachtet.

Wenn also einmal in einer Gesellschaft das Laster das entschiedene Übergewicht erlangt hätte, dann würde die Tugend hier nicht mehr die Eigenschaft haben, vor den Menschen angenehm zu machen, sie würde dann, wenn nicht Verachtung, so doch Abneigung und Haß bei den Meisten hervorbringen. Da auch die Laster nicht die Kraft haben angenehm zu machen, — denn Tugend empfiehlt zwar bei den Tugendhaften, aber Laster nicht bei den Lasterhaften, vor allem nicht die socialen Untugenden — so würde damit die Auflösung aller Gemeinschaft in allgemeinen Haß gegeben sein. In einigen merkwürdigen Versen der überhaupt zum Pessimismus neigenden hesiodischen Dichtung (Werke und Tage 174 ff.) wird ein solcher Zustand als kommend verkündigt: „Der Vater wird nicht den Kindern, die Kinder nicht dem Vater, ein Gast nicht dem Gastfreund, ein Genosse nicht dem Genossen, noch ein Bruder dem Bruder lieb sein; vor der Zeit alternd, werden sie ihre Eltern beschimpfen und mit groben Worten schelten, die Elenden, der göttlichen Ahndung nicht gedenkend; und Einer wird des Andern Stadt zerstören. Und Eide halten, gerecht sein und gutes thun wird nicht lieb und wert machen, sondern der Übelthäter und der übermütige Gewaltmensch wird in Ansehen stehen; das Recht wird in der Faust sein, und Scheu wird es nicht geben. Der Schurke wird den ehrlichen Mann mit krummen

Werken zu Grunde richten und einen Eid darauf schwören. Und von mißtönendem, schadenfrohem, haßblickendem, neidischem Hader werden die jammervollen Menschen alle stets umgeben sein." Eine Schilderung der Hölle auf griechischem Boden.

Von hier aus wird nun die christliche Auffassung von dem irdischen Erfolg der Tugend zu verstehen sein. Die Vorstellung, welche das alte Christentum von der Welt hat, in die es eintritt, gleicht ziemlich genau der Schilderung des Hesiod. Man vergleiche damit die Schilderung der griechisch-römischen Welt, welche Paulus im ersten Kapitel des Römerbriefs giebt: „Voll aller Ungerechtigkeit, Hurerei, Bosheit, Habsucht, Schlechtigkeit, voll Neides, Mordes, Haders, Ränkesucht, Ohrenbläserei, Afterreden, gottverhaßt, gewaltthätig, frevelmütig, aufgeblasen, Erfinder des Bösen, den Eltern ungehorsam, unvernünftig, treulos, lieblos, unversöhnlich, unbarmherzig, die Gottes Gerechtigkeit wissen (daß die solches thun, des Todes würdig sind), thun sie es nicht allein, sondern haben auch Gefallen an denen, die es thun." Mit solcher Meinung von der Welt, die sie auch keineswegs verhehlten, in die Welt tretend, konnten die alten Christen freilich nicht erwarten, der Welt zu gefallen: sie mußten Haß und Schmach und Verfolgung voraussehen, die denn auch nicht ausblieb.

Die alten Christen erwarteten noch ein Anderes: das Ende der Welt; sie hatten die Empfindung, daß eine Menschheit von dieser Art nicht länger leben könne und nicht länger zu leben verdiene. Sie werden darin Recht haben: eine Welt, wie sie von Hesiod oder Paulus geschildert wird, könnte ohne Zweifel nicht leben. Da die Welt nicht untergegangen ist, da sogar das ganz Unerhörte eingetreten ist, daß jene Welt, nachdem sie die Mittel der Verfolgung erschöpft hatte, in gewissem Sinne das Christentum in sich aufnahm und bis auf diesen Tag erhalten hat, so wird die Annahme gerechtfertigt sein, daß die Menschheit jenem Bilde nie ganz geglichen hat. Übrigens ist auch das alte Christentum selbst doch nicht überall so hoffnungslos pessimistisch: es kommt doch auch vor, daß die Christen aufgefordert werden gutes zu thun, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen. Und ein andermal wird sogar von der Gottseligkeit gesagt, daß sie zu allen Dingen nütze sei und die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens habe; eine Stelle (Timoth. 4, 8),

die freilich, was die Verheißung dieses Lebens anlangt, im alten Testament weniger überraschen würde.

Hinzuzufügen wäre nun übrigens, daß Leiden und Verfolgung für den Christen eigentlich kein Übel ist; es gehört zu seiner Erziehung zur Vollkommenheit, ja es vermag schließlich seinen inneren Frieden, seine Seligkeit in Gott nicht einmal hier auch nur auf einen Augenblick zu stören. Eben durch die Verfolgung wird ihm die beseligende Gewißheit, daß er nicht von dieser Welt ist, sondern dem ewigen Gottesreich angehört. Und so ist auch für ihn, und für ihn am zweifellosesten, Tugend und Glückseligkeit auf das innigste vereint, ja eigentlich ein und dasselbe, wie denn in dem Wort Gottseligkeit beides in Eins zusammengefaßt wird.

Und so werden wir überhaupt sagen: für den, der die Tugend ganz und gar in seinen Willen aufgenommen hat, ist das Gute thun, auch wenn es dem sinnlichen Menschen einmal hart ankommen sollte, immer das Beseligendste. Von ihm gilt das Spinozistische: beatitudo non praemium virtutis, sed ipsa virtus. Für den dagegen, der das Gute nicht innerlich in seinen Willen aufgenommen hat, der es thut aus Furcht oder Berechnung, kann allerdings eintreten, daß er sich getäuscht fühlt, wenn nun der äußere Erfolg, den er sich von der Ehrlichkeit, der Enthaltsamkeit, der Wohlthätigkeit versprach, nicht überall eintritt; dann erscheint ihm die Tugend als ein untaugliches oder doch unzuverläßiges Mittel zur Glückseligkeit und er bricht in jene pessimistischen Anklagen aus, daß es dem Schlechten gut und dem Guten schlecht gehe. Womit denn freilich doch auch für ihn nicht gesagt ist, daß er nun befriedigter gewesen wäre, wenn er auf krummem Wege das Ziel erreicht hätte, das er auf geradem verfehlt zu haben sich beschwert. Bleibt hiernach der innere Zusammenhang von Tugend und Glück im Grunde doch überall bestehen, so muß nicht minder der Zusammenhang von Schlechtigkeit und Unseligkeit als ein notwendiger angesehen werden. Es mag ein Mensch gedacht werden können, der ohne alle Scheu und Bedenken thut, was die Begierde eben verlangt, und ohne alle Gewissensbisse genießt, was der Erfolg ihm zuwirft, und dem auch der Erfolg das ganze Leben lang treu bleibt: ob er aber in Wirklichkeit vorkommen kann? Jedenfalls dürfte es, wie die Menschen sind, für keinen ratsam sein, den Ver-

ſuch zu machen: ſelbſt wenn er jeden Erfolg erreicht, möchte die Stunde kommen, wo er alle Erfolge zum Löſegeld gäbe, könnte er damit geſchehene Thaten auslöſen.

2. Die zweite Frage war: wie wirkt das Glück auf den Charakter? Unter Glück aber wird hier verſtanden, was die Griechen Eutychie nennen: ſolche Lebensbedingungen und Lebensumgebungen, als dem natürlichen Gefühl unmittelbar erwünſcht ſind, Geſundheit, Kraft, Schönheit, Reichtum, Macht, Erfolg, Anſehen, Ehre, Sieg, Gelingen aller Art. Wie wirkt der Beſitz oder Gewinn ſolcher Dinge auf den Charakter zurück?

Es iſt die zweite große Grundwahrheit, auf welche alle feiner gebildeten Völker durch die Beobachtung menſchlicher Dinge geführt worden ſind, daß im Glück eine Gefahr für den Charakter und damit zuletzt auch für die Wohlfahrt liege. Wenn oben als der erſte Satz der griechiſchen Lebensweisheit bezeichnet wurde: daß es dem Guten gut und dem Schlechten ſchlecht geht, ſo kann man als den zweiten hinzufügen: daß Eutychie nicht gleichbedeutend mit Eudämonie, daß ungemiſchtes Glück kein Glück ſei. Das Glück erzeugt ein fattes Gemüt (ein fettes Herz, ſagt der Pſalmiſt); in ſolchem gedeiht Übermut und dieſer führt zur Frevelthat, welcher durch die Rache der Götter das Verderben folgt. Das iſt nach der Anſchauung des griechiſchen Volkes, wie ſie in ſeinen Dichtern und Geſchichtserzählern ſich ausſpricht, der natürliche Lauf der Dinge. Nur ein ungewöhnliches Maaß von geſundem Sinn macht fähig das Glück zu tragen.*) Gewiß eine wohl begründete Anſchauung: Glück und Erfolg haben eine Tendenz, den, dem ſie widerfahren, ſelbſtzufrieden und übermütig zu machen. Der Glückliche wird leicht ein harter Richter Anderer, ein gelinder Richter ſeiner ſelbſt. Das eigene Gelingen rechnet er ſich als Verdienſt an; bei fremdem Unglück oder Mißlingen iſt er ſchnell

*) Theognis 153:

Τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἕπηται
Ἀνθρώπῳ καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ᾖ.

Meiſterhaft ſkizzirt Ariſtoteles in der Rhetorik (II, 15—17) den Einfluß der Eutychie in ihren verſchiedenen Formen, als Vornehmheit, Reichtum, Einfluß und Macht, auf den Charakter. Jetzt würde als eine hervorſtechende Form noch litterariſcher oder künſtleriſcher Erfolg und glückliches Carrieremachen hinzuzufügen ſein.

mit dem harten Wort bereit: es ist seine eigene Schuld, er hat es nicht besser haben wollen. So entsteht, indem die Achtung vor fremdem Streben, die Scheu vor fremdem Unglück verloren wird, jener den Göttern und Menschen verhaßte Gemütshabitus, den die Griechen Hybris nennen. Aus ihm bricht dann die verächtliche Behandlung der Dinge und Menschen, die Mißhandlung der Schwachen und Besiegten hervor, welche die Rache der Götter und Menschen herausfordert, und es erfolgt der Sturz, der durch innere Erschlaffung und Sorglosigkeit vorbereitet ist.

Es ist eine bemerkenswerte Thatsache, daß schon der Genuß als solcher für den Zuschauer oft etwas Peinliches und Abstoßendes hat: einer schmausenden und trinkenden Gesellschaft zusehen, erweckt meist widerwärtige Empfindungen. Die natürliche Empfindung sträubt sich daher dagegen, bei der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse unbeteiligte Zuschauer zu haben. Das Glück Liebender sucht ebenfalls die Einsamkeit, mit Recht: Zeugen pflegt es geschmacklos vorzukommen. Was macht die Eitelkeit so verhaßt, als daß sie Zeugen nötig hat und sucht, denen sie ihr Glück und Gelingen, das geerntete Lob oder den errungenen Neid erzählen und vorzeigen kann? Lebensbeschreibungen verlieren regelmäßig viel von ihrem Interesse, sobald der Held die Schwierigkeiten und Hemmnisse überwunden, die Gefahren und Kämpfe siegreich bestanden hat, die ihn von seinem Ziel trennten: die Jahre des Ausruhens in der allgemeinen Anerkennung, des Genusses von Ansehen und Reichtum, so wohl verdient sie sein mögen, sind für den Biographen verloren; sie haben kein ästhetisches Interesse; Goethe wußte wohl, warum er seine Selbstbiographie nicht über den Einzug in Weimar hinaus fortsetzte. — „Genießen macht gemein", sagt Faust; ein sehr wahres Wort; dem Genuß sich hingebend, wird die Seele innerlich überwältigt und erniedrigt. Das eigentliche Geheimnis der Widerstandsfähigkeit Faustens gegen den Bösen besteht eben darin, daß er im Genuß nicht Befriedigung findet. Durch Genuß will ihn der Teufel erniedrigen: „Staub soll er fressen und mit Lust". Faust frißt den Staub, aber nicht mit Lust, und darum vermag der Teufel seine Seele nicht ganz zu gewinnen. Es ist eine edle Unzufriedenheit in ihm, die seine Erlösung möglich macht.

Was von den Einzelnen gilt, das gilt auch von den Kollektivwesen, von Völkern, Ständen, Parteien: am Glück gehen sie zu Grunde. Sie verlieren die Fähigkeit der Selbstkritik und Selbstzucht, sie verlieren Kraft und Haltung, sie verlieren das Maaß für das Mögliche und Geziemende und unterliegen zuletzt, innerlich zu Grunde gerichtet, ruhmlos dem verachteten Gegner. Auch die Geschichte der Kirche könnte man nach diesem Schema konstruiren, ja vielleicht liegt die Sache nirgend so auf der Hand, als hier: die triumphirende und herrschende Kirche wird regelmäßig hochmütig, träge, hart, herrsch- und verfolgungssüchtig. Aber mit dem Steigen der äußeren Autorität sinkt die innere in gleicher Abstufung, bis der Umschwung erfolgt: verachtet und verfolgt, erholt sie sich innerlich, Demut, Aufopferung, Heldenmut wachsen ihr wieder: sie gewinnt wieder innere Macht über die Gemüter. Und nun beginnt der Kreislauf von Neuem: die Mächte dieser Welt nähern sich ihr, sie ist wieder eine Macht, mit der man rechnen muß, die Dienste leisten kann — und Dienste annimmt. Sie läßt sich mit Einkünften und Ehren ausstatten, sie nimmt den Schutz der weltlichen Macht für Kultus und Dogma an. Zur Zeit der Restauration wurde in Frankreich ein Gesetz gemacht, welches die Entweihung der Hostie mit derselben Strafe, wie den Vatermord belegte.

Die Kehrseite der Wirkung des Glückes ist die erziehende, stärkende, reinigende Wirkung des Unglücks, des Mißerfolgs, des Leidens. Das Unglück stählt den Willen, es giebt ihm, wenn er es überhaupt erträgt, elastische Kraft, welche mit dem Druck wächst; es giebt Geduld im Ertragen des Unvermeidlichen, mag es von den Dingen oder von den Menschen kommen; es übt die Fähigkeit sich selbst und seine Kräfte zu messen und zu prüfen; es macht bescheiden in den eigenen Ansprüchen und gelinde im Urteil über Anderer Schwächen. Bringt das Glück die abstoßenden Eigenschaften der menschlichen Natur zur Entwickelung, so führt das Unglück die Menschen zusammen, es macht sie verträglich, duldsam, gerecht. Ja man kann sagen, die höchste sittliche Vollkommenheit wird überhaupt nicht gereift ohne Unglück und Leiden. Durch Leiden ist Christus zur Herrlichkeit eingegangen; verworfen von den Leitern seines Volks, gerichtet von den Ungerechten, gemißhandelt von den Werkzeugen der Gewalt, beschimpft

und verflucht von dem Haufen, verleugnet und verlassen von seinen Jüngern, so hat er sich die höchste Krone erworben. Er durfte, am Kreuz das Haupt neigend, sprechen: es ist vollbracht; vollbracht das Höchste, was auf Erden vollbracht werden kann: um des Guten willen Böses leiden, ohne am Guten zu verzagen und den inneren Frieden in Menschenhaß und Verachtung zu verlieren.

Das Christentum ist ganz Philosophie des Leidens. Doch ist auch den Griechen der Sinn für dasselbe nicht ganz verschlossen geblieben.

Erzogen ohne Schläge wird kein Menschenkind,

sagt ein Spruch Menanders, den auch Goethe, doch nicht eben ein Freund des Leidens, bedeutsam über den Eingang seiner eigenen Lebensbeschreibung gesetzt hat. Besonders aber tritt in der Tragödie der Glaube des griechischen Volkes an die reinigende und erhebende Macht des Leidens hervor; im Agamemnon des Aeschylos spricht ihn der Chor aus:

Denn zur Weisheit leitet uns
Zeus und heiligt das Gesetz,
Daß in Leiden Lehre wohnt.

Leiden ist Strafe, aber für den, der die Strafe annimmt, auch das Heilmittel gegen jene Krankheit der Seele, welche vom Glück erzeugt wird, der Hybris, der selbstgerechten Härte. Das ist die Idee der Ödipustragödien. — Der reine Mensch aber, der von unverdientem Unglück getroffen wird, beweist, indem er es mit Gelassenheit trägt, die Freiheit und Kraft des menschlichen Willens von dem Naturlauf in ihrer ganzen Erhabenheit. So ist der sterbende Sokrates für die Philosophen zum Beweis geworden, daß den Menschen, wenn er nur selbst nicht will, kein Übel treffen kann: wie könnte, fragt Marc Aurel, ein Übel sein, was mich nicht schlechter macht? So wird auch hier das Leiden zur Bewährung der Vollkommenheit.

Von hier aus würde denn also zu sagen sein: wirkliches Glück sei für einen Menschen die rechte Mischung von sogenanntem Glück und Unglück. Günstig ist das Lebensschicksal eines Mannes nicht dann, wenn es ihm alles Begehrte jederzeit in Fülle zuführt, sondern dann, wenn es in rechtem Maaß und zu rechter Zeit Freude und Leid, Gelingen und Fehlschlagen, Fülle und Entbehrung, Kampf und

Frieden, Arbeit und Ruhe ihm zuführt. Wie die Pflanze zum Gedeihen Regen und Sonnenschein bedarf, so gedeiht auch der innere Mensch nicht ohne den Wechsel von heiteren und trüben Tagen. Wem alles zuwider ginge, wer von Dingen und Menschen nur Übles erlitte, der müßte, wenn ein solches Leben überhaupt möglich wäre, mit Grauen von der Wirklichkeit und dem Leben sich abwenden. Aber auch der hätte nicht Ursache sich glücklich zu preisen, dem jederzeit alle Wünsche, so wie sie in seiner Seele aufstiegen, erfüllt würden. Auch wenn er nicht in Sattheit und Übermut unterginge, was doch kaum vermeidbar scheinen möchte, so würde er sehr wichtige menschliche Erlebnisse nicht erlebt, sehr wesentliche Seiten der menschlichen Natur nicht in sich ausgebildet haben. Wie ein Feldherr, der nie eine Niederlage erlitten, nie Gelegenheit gehabt hätte, alle Hülfsmittel seines Geistes kennen zu lernen und zu entwickeln, so würde ein Mann, der nie etwas entbehrte, dem nie etwas mißlang, nie alle Kräfte seines Geistes und Willens ausbilden und fühlen können. Er müßte selbst die Empfindung haben, daß ihm vom Schicksal zur vollen Bethätigung seines Wesens etwas vorenthalten werde, und es möchte ihn, wie den Polykrates, etwas wie Grauen vor seinem „Glück" ankommen.

Siebentes Kapitel.

Das Verhältnis der Moral zur Religion.

1. Die Frage, welche ich in diesem Kapitel zu beantworten versuchen will, ist die: Findet zwischen Religion und Moral eine innere, auf der Natur der Dinge beruhende und darum unauflösliche Verbindung statt? oder sind Sittlichkeit und Religiosität von einander unabhängige, nur zufällig in Beziehung geratene Dinge? Es sei gestattet, durch eine historische Betrachtung die Antwort vorzubereiten.

Es gehört zu den sichersten Allgemeinheiten der Anthropologie, daß wenigstens auf einer gewissen Entwickelungsstufe eines Volkslebens zwischen seiner Religion und seiner Moral eine sehr innige Verbindung stattfindet: die Sitten stehen unter der Sanktion der

Götter, die Gebote der Religion und der Moral bilden einen einheitlichen Gesetzescodex, Frömmigkeit und Sittlichkeit werden als eine und dieselbe Sache angesehen. Um nur an das bekannteste Beispiel zu erinnern, so erscheinen im Gesetz Mosis religiöse, sittliche und rechtliche Pflichten als völlig gleichartige Teile des einen Gesetzes Gottes. Alle gelten mit der gleichen Verbindlichkeit; sie fließen alle aus dem Willen Jehovahs und die Bestrafung jeder Übertretung wird von dem Volk als religiöse Pflicht geübt. Gottesfurcht gilt als der Grund der Sittlichkeit, fromm und gut, gottlos und schlecht sind gleichbedeutende Ausdrücke. — Christentum und Muhammedanismus halten an dieser Anschauung fest. Sie findet sich nicht minder bei Griechen und Römern, bei Indern und Persern, bei Ägyptern und Assyrern. Das ganze Leben des Einzelnen und der Gesammtheit hat in der Religion seine Form, alle Ordnungen des Staats und der Gesellschaft, alle Sitten und Gebräuche, die das Leben des Einzelnen bestimmen, haben eine religiöse Grundlage. Auch bei den Stämmen, in denen die eingeborene Bevölkerung Amerikas ihre höchste Entwickelung erreicht hat, bei den Mexikanern und Peruanern, tritt uns dieselbe Verbindung der Religion mit der Moral entgegen. Waitz führt aus altmexikanischer Weisheit einiges an, das ebenso bei einem hebräischen oder christlichen Moralprediger sich finden könnte. Eben hierin erblickt er einen entscheidenden Beweis für die hohe geistige Kultur dieses Volkes: „es giebt", so fügt der ausgezeichnete Kenner des ethnographischen Materials hinzu, „es giebt kaum ein zuverlässigeres Kennzeichen und ein sichereres Maaß für die Civilisationshöhe eines Volkes, als den Grad, in welchem die Forderungen reiner Sittlichkeit von seiner Religion unterstützt werden und mit den religiösen Lehren selbst verflochten sind*)".

*) Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker IV, 128. Eine ausführliche historische, an sinnvollen Gedanken reiche Erörterung des Verhältnisses des Religiösen zum Sittlichen und zur Sitte findet man in Wundt's Ethik, 1. Abschnitt, 2. u. 3. Kapitel. Das Werk Fustel des Coulanges', La cité antique, hebt überall hervor, wie die Staats- und Rechtseinrichtungen der Griechen und Römer ursprünglich mit der Religion im engsten Zusammenhang stehen; die ältesten Gesetzbücher umfassen, wie das Gesetz Mosis, Kult, Sitte und Recht miteinander. Das Recht bleibt bei den Römern lange eine priesterliche Wissenschaft.

Worin ist die Ursache der Verbindung des Religiösen mit dem Moralischen zu einem einheitlichen Ganzen zu suchen, wenn wir sie denn nicht als schlechthin ursprünglich setzen dürfen? Und dagegen scheint allerdings manches zu sprechen; auf den niedersten Entwickelungsstufen tritt uns Religion in der Gestalt zauberischer Begehungen zur Abwehr schädlicher Einflüsse als ein isolirter Bestandteil der Lebensbethätigung entgegen, der wenigstens zur Sitte und Moralität, so weit von solcher die Rede ist, nicht in erkennbarer Beziehung steht: Fetische sind gleichgültig gegen das Verhalten der Menschen, sofern es nicht sie selbst betrifft, „Götzendienst" und „Sittlichkeit" haben nichts mit einander zu thun. Wodurch wird also, wenn wir dies Verhalten als das ursprünglich allgemeine setzen, die Verbindung beider herbeigeführt? oder wenn wir jene Frage unentschieden lassen, worauf beruht die Verknüpfung ursprünglich?

In mehr äußerlicher Betrachtung könnte man die Sache in folgender Weise zu erklären versuchen. Kulthandlungen sind der erste Gegenstand der Wissenschaft; die vollkommenste Richtigkeit und Genauigkeit ist bei ihnen von absoluter Wichtigkeit, der kleinste Fehler kann die Sache unwirksam, ja verderblich machen; man denke an den indischen oder jüdischen Opferkult. Die Priester sind daher die ersten Wissenden. In ihrem Kreis wird die große Wissenschaft vom richtigen Gottesdienst ausgebildet und überliefert. Hier entstehen die ersten festen Satzungen, die ausdrücklich alle Willkür ausschließen. An sie lehnen sich dann die Forderungen der Sitte und des Rechts und schließen sich allmälig zu jenem einheitlichen Gesetzkodex zusammen, der alles für alle Glieder des Volkes Verbindliche umfaßt. Die transscendente Sanktion, welche zunächst den religiösen Pflichten anhaftet, dehnt sich demgemäß auch auf die Forderungen der Sitte und des Rechts aus.

Eine ursprüngliche innere Verwandtschaft religiöser und sittlich-rechtlicher Pflichten mag die Zusammenfügung begünstigen. Alle religiösen Gebote haben einen gleichartigen Charakter: sie fordern Opfer, Reinigungen, Enthaltungen, Beschränkungen der Begierde. Alle Kulthandlungen drücken Beugung des eigenen Willens vor einem Höheren und Mächtigeren aus; Demut verschafft Gunst bei den Göttern, Übermut reizt sie zum Zorn. Dasselbe gilt nun auch

von den Forderungen der Sitte; auch sie beschränkt und bindet den Eigenwillen, auch sie verlangt Beugung vor der Autorität. Es ist derselbe innere Habitus, der Übermut, der zur Verletzung der Sitte und zum Frevel gegen die Götter führt. Als Feinde des Übermuts werden die Götter zu Schützern der Sitte. Es ist bemerkenswert, daß macht- und rechtlose Leute, Fremde und Schwache überall unter dem besonderen Schutz der Götter stehen; Vergehungen gegen den Gast, gegen das hülflose Alter des Greises oder des Kindes werden vor allem von den Göttern heimgesucht.

Die Sache läßt aber eine tiefere Betrachtung zu.

Man kann Religion allgemein als den Glauben an eine transscendente Welt erklären. Sie entspringt überall aus einer Empfindung des Ungenügens der empirisch gegebenen Wirklichkeit. Auch Fetischismus und Schamanismus sind nichts anderes, als Versuche, durch zauberische Einwirkung auf transscendente Kräfte oder Wesen durchzusetzen, was die natürlichen Kräfte und Fertigkeiten zu erreichen als unvermögend sich erweisen. Mit der steigenden Entwickelung des Lebens vergeistigt sich der Wille. Geht er auf der untersten Stufe menschlichen Daseins kaum auf mehr als die Befriedigung der animalischen Bedürfnisse, so erhebt er sich bei fortschreitender Kultivirung über das Verlangen nach dem bloßen Leben zu dem Verlangen nach einem schönen und guten Leben, zu einem irgendwie gestalteten Ideal der Humanität. Diese Veränderung in der Willensrichtung des Menschen hat eine entsprechende Veränderung in der Gestaltung der transscendenten Welt zur Folge: die vielgestaltige Götterwelt des Polytheismus ist die Schöpfung des höheren Willens. Die vagen, vergänglichen, namenlosen Zauberkräfte des Fetischismus werden zu dauernden, persönlichen, geschichtlichen Wesen. In diesen, den Göttern, stehen dem Menschen seine Ideale von einem schönen und guten Leben verwirklicht vor Augen. Die griechische Götterwelt ist die Objektivirung der idealen Menschenwelt, wie sie das Verlangen des griechischen Volkes geschaffen hat. Jede dieser Göttergestalten stellt das griechische Menschenideal von irgend einer Seite dar. Und diese transscendente Welt steht der empirisch gegebenen nicht gleichgültig und einflußlos gegenüber; mit stets wacher Aufmerksamkeit beachten die Götter das Leben ihres Volkes und jedes Einzelnen; leitend,

schützend und strafend lenken sie den Willen der Menschen im Sinne der Vollkommenheit. Der zauberische Charakter ist nicht ganz verschwunden, in der wirklichen Religionsübung der Massen nahm die Einwirkung auf den Willen der Götter, um durch sie Gesundheit, Reichtum, Sieg, Gelingen zu erreichen, ohne Zweifel noch einen sehr breiten Raum ein. Doch tritt bei den führenden Geistern die Theurgie allmälig mehr und mehr zurück und auch für die breiteren Kreise der Bevölkerung wurde, namentlich durch Vermittlung der Kunst, der begehrungslose Aufblick zu den Göttern als den vollendeten Vorbildern und Führern des Lebens, wie er uns in jener schönen Gestalt des betenden Knaben entgegentritt, mehr und mehr zu einem wesentlichen Momente der Religion. — Im Monotheismus, der geschichtlich als die letzte und höchste Entwickelungsstufe der Religion erscheint, tritt das ideelle Moment noch stärker hervor. Das Christentum streift die Zauberei ganz ab; Jesus lehrt seine Jünger beten, nicht: daß ich meinen Willen durchsetze, sondern: dein Wille geschehe! Das christliche Gebet hat zur Voraussetzung, daß, was immer kommt, von Gott kommt und gut ist; es geht eigentlich darauf, Verständnis und Ergebung in Gottes Willen ins Herz zu bringen. Gottes Wille aber ist ganz Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade. Es ist die tiefste Willensrichtung des reinsten Menschen, die in dem einen heiligen Gotteswillen sich objektivirt und nun sich selbst als eine Offenbarung Gottes begreift.

Man kann also sagen: die Religion eines Volkes ist die Spiegelung seines eigenen Willens in einer transscendenten Welt, in welcher das, worauf sein tiefstes Verlangen gerichtet ist, Wirklichkeit hat. Dem Glauben ist diese transscendente Welt die eigentliche und wahre Wirklichkeit, gegen welche die empirisch gegebene Welt unwert und unwirklich ist; doch sind beide nicht durch eine absolute Kluft geschieden: alles reine Streben, wie es von oben stammt, hebt über die Erde empor.

Und damit wäre denn das Verhältnis der Moral zur Religion gegeben. Beide entspringen aus derselben Wurzel, der Sehnsucht des Willens nach dem Vollkommenen. Was aber in der Moral als Forderung erscheint, das ist in der Religion Erfüllung. Das Vollkommene wird von der Moral in abstrakten Formeln beschrieben, in

dem religiösen Glauben in concreto als göttliches, heiliges und seliges Leben angeschaut. Und so stellen sich auch im subjektiven Habitus Moralität und Religiosität als zwei Seiten derselben Sache dar: sittlich ist das Individuum, sofern sein Wollen und Handeln nach dem Vollkommenen sich streckt, fromm, sofern sein Gefühl, sein Glaube, seine Hoffnung von dem Bilde des Höchsten erfüllt ist.

Was nun die Wirkung der Verbindung der Religion mit der Moral anlangt, so dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß die religiöse Sanktion der Sitte und der sittlichen Gebote in hohem Maaße die Disciplinirung der Einzelnen durch die Sitte unterstützt hat. Die absolute Scheu (religio), welche von der Übertretung religiöser Gebote abhält, wird auf die sittlichen Gebote übertragen. Im besonderen ist in diesem Sinne eine bestimmte Richtung der religiösen Vorstellung wirksam geworden, der Glaube an ein Leben nach dem Tode. Im jenseitigen Leben ist der Mensch unmittelbar in den Händen der Götter; hier auf Erden ist ihre Gewalt ferner, ihre Einwirkung mehr gelegentlich, der Frevler kann meinen, verborgen zu sündigen. Dort tritt er ohne alle Hülle vor ihr Gericht, das Todtengericht, das in so vielen Religionen als der immer näher heranrückende Zielpunkt des irdischen Daseins dem Lebenden vor Augen gestellt wird. Da wird alles offenbar, Verdienst und Schuld in gerechtem Gericht gemessen werden. Wer schuldbeladen dorthin geht, wer ein unwertes Leben geführt, wer den Göttern das Gebührende nicht geleistet hat, der wird es büßen, und umgekehrt, wer tapfer, rechtschaffen und fromm gelebt, dem wird es drüben wohlgehen. Nirgend ist dies Moment wirkungsreicher ausgebildet, als in der christlichen Kirche. Das große Gericht am jüngsten Tage, das die irdische Geschichte beschließen wird, wird die große und definitive Entscheidung über das Loos aller Menschen bringen, ewige Seligkeit den Einen, den Andern ewige Verdammnis. Es ist eine Vorstellung, die mit ungeheurer Gewalt sich Eingang in das Bewußtsein der Menschheit verschafft hat.

So werden vom Jenseits aus bestimmte Furcht und Hoffnung als mächtiger Schutz und Antrieb der Sitte beigegeben.

In den feiner angelegten Gemütern nehmen diese Antriebe eine etwas andere Gestalt an. Gott ist nicht blos der heilige Gesetz-

geber, der strenge Richter, sondern zugleich ein Vater voll erbarmender Liebe, der sein Liebstes dahingab, die Menschen zu erretten. Sich dieser Liebe nicht unwürdig zu machen, den Heiligen nicht zu betrüben und sich selbst nicht durch Werke der Finsternis aus der Gemeinschaft des Lichts auszuschließen, das wird die große Sorge, von der das Leben des Frommen erfüllt ist. — Im gemeineren Gemüt andererseits wird auch das Religiöse gemein; jenseitige Belohnung und Bestrafung wird hier wohl zum Gegenstand einer Art Spekulation: durch exakte Erfüllung kirchlicher Pflichten wird die Erlassung der moralischen Pflichten, durch Kirchenbuße die Vergebung der Sünden erkauft. Es ist das die Verkehrung, welche die Systematisirung des Kultus in einer Kirche herbeizuführen tendirt. Jesus fand sie im Judentum als Pharisäismus, Luther fand sie im Christentum als das System der „guten Werke", Spener fand sie im Luthertum als „Rechtgläubigkeit", der „Glaube" war zum letzten und für alle übrigen stellvertretenden „guten Werke" geworden, man findet ihn wohl auch heute noch als solches. Das ist es, was Kant den „Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion" nennt.

2. Kehren wir nun zu unserer am Anfang aufgeworfenen Frage zurück: ist also die Verbindung des Moralischen mit dem Religiösen in ihrem Wesen begründet und unauflöslich? oder gehört sie nur einer gewissen Entwickelungsstufe des geistigen Lebens als eine ihr eigentümliche und vorübergehende Erscheinung an? und kann es also auch eine vollkommene Sittlichkeit ohne alle Religiosität geben?

Erst in der neuern Zeit wird diese Frage ernsthaft aufgeworfen. Jahrhunderte lang galt nichts für gewisser als die Unzertrennbarkeit von Moralität und Religiosität. Erst durch die ungeheuere Erschütterung, welche seit dem Beginn der Neuzeit alle theoretischen Anschauungen erlitten haben, ist auch jene Überzeugung fraglich geworden. Der alte kirchliche Glaube ist zuerst in den Kreisen der Gelehrten und Gebildeten abgestorben; allmälig hat der Unglaube auch die Massen ergriffen. In weiten Kreisen ist jetzt eine rein physikalische Weltanschauung herrschend. In eben diesen Kreisen ist auch die Ansicht heimisch, daß Sittlichkeit und Religion, Ethik und Metaphysik völlig verschiedene Dinge seien; die Lebensführung sei von der Vorstellung, welche sich Einer über die Konstitution der

Welt mache, durchaus unabhängig, und diese daher durchaus Privatangelegenheit des Einzelnen. Es möge jemand Materialist, Atheist, Pantheist, Skeptiker, oder was immer sein, das Urteil über seinen sittlichen Wert werde dadurch gar nicht berührt.

Allerdings giebt es daneben engere Kreise, in denen diese Anschauung lebhaft bestritten wird. Die Konsequenz des Unglaubens, so wird hier gesagt, sei: unbekümmert um die Zukunft den Tag zu genießen; der theoretische Materialismus ziehe den praktischen als seine Folge nach sich; jedenfalls sei dieser seine logische Konsequenz, wenn denn auch mancher theoretische Materialist dieselbe nicht praktisch ziehen möge.

Nach allem, was früher gesagt ist, werden wir der letzteren Ansicht, daß ein um die Gesetze der Moral unbekümmertes Leben eine logische Konsequenz irgend eines Glaubens oder Unglaubens sei, nicht beitreten können. Wir werden vielmehr sagen: was immer für eine Ansicht von der Natur der Dinge jemand sich gebildet haben möge, die Gesetze der Moral behielten für ihn die gleiche Verbindlichkeit: sie seien eben nicht willkürliche Vorschriften, deren Befolgung durch die Rücksicht auf Lohn und Strafe seitens des Gesetzgebers geboten sei; vielmehr seien es Naturgesetze in dem Sinn, daß auf ihrer Befolgung die Wohlfahrt eines Lebens beruhe. Und hieran werde durch alle Meinungen der Menschen nichts geändert. Wer also etwa aus einer atheistisch-materialistischen Ansicht die Folgerung zöge, daß für ihn die Gesetze der Moral keine Bedeutung mehr hätten, der hätte sich verrechnet, und die augenscheinlichsten Folgen würden es ihm selber bald zweifellos machen.

Also eine logische Konsequenz des Unglaubens ist ein gegen die Gesetze der Moral gleichgiltiges Leben keineswegs. Ich glaube, man muß weiter zugeben, es ist auch nicht notwendig die thatsächliche Wirkung: jene falsche Rechnung tritt keineswegs regelmäßig ein. Es giebt zweifellos unter denen, die sich nicht nur vom kirchlichen Dogma, sondern von jedem religiösen Glauben vollständig losgelöst haben, ehrliche und zuverlässige Männer, gute Väter, treue Freunde, pflichttreue Beamte und Bürger; wie es umgekehrt unter denen, deren kirchlicher Glaube nie die mindeste Erschütterung erlitt, die alle religiösen Pflichten mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit erfüllen, die

auch wirklich religiöser Empfindung zugänglich sind, Männer giebt, deren Leben und Handeln voll von hartnäckiger Verkehrtheit, liebloſem Hochmut, verſteckter Unwahrheit iſt.

Dennoch glaube ich, daß die Anſicht, welche Moralität und Religioſität, Lebensführung und Weltanſchauung als zwei gegen einander ganz gleichgiltige Dinge anſieht, im Irrtum iſt.

Es giebt zwei im tiefſten Grunde entgegengeſetzte Weltanſchauungen. Die eine hat zum Mittelpunkt die Überzeugung, daß das Gute von weſentlicher Bedeutung in der Welt iſt, ja daß die Wirklichkeit durch das Gute und um des Guten willen iſt. Wir können ſie die idealiſtiſche nennen, anknüpfend an den Sprachgebrauch Platos, der die Welt in der Idee des Guten gegründet ſein läßt. Wir können ſie auch die theiſtiſche nennen, wenn wir unter dem Glauben an Gott die Zuverſicht verſtehen, daß das Gute Grund und Ziel der Welt iſt, oder, mit Fichtes Ausdruck, daß die Ordnung der Welt im letzten Grunde eine moraliſche iſt. Aller Glaube an Gott, ſo vielgeſtaltig er auftritt, kann unter dieſer allgemeinſten Formel begriffen werden.

Dieſer Weltanſchauung ſteht eine andere gegenüber, ſie mag die materialiſtiſche oder atheiſtiſche heißen. Ich begreife darunter alle Anſichten, nach denen das Weltprincip gegen denjenigen Unterſchied, den wir durch die Wörter gut und böſe, wertvoll und unwert bezeichnen, abſolut gleichgiltig iſt. Epikur mag ſie repräſentiren. Als Weltprincip werden etwa materielle Atome angenommen; durch zufällige Bewegung kommen dieſelben in die mannigfaltigſten Verbindungen, und bilden die mannigfaltigſten Kombinationen, darunter auch die, welche wir Tiere und Menſchen nennen. In dieſen kommen, außer anderen Ereigniſſen auch die Gefühle von Luſt und Schmerz vor, und hiernach nennen ſie die Dinge angenehm und unangenehm, gut und böſe. Wie alle Verbindungen von Atomen, ſo werden auch dieſe durch den Zufall wieder aufgelöſt, beſtändig ſterben die Einzelweſen, zuletzt auch die Gattung; dann iſt Luſt und Schmerz, das Gute und das Böſe mit einander dahin. Ich glaube nun, daß die Entſcheidung für die eine oder die andere dieſer beiden entgegengeſetzten Weltanſchauungen nicht ohne Beziehung zu der Willensrichtung und Lebensführung eines Menſchen iſt. Ein Leben, das

selbst ideellen Gehalt hat, wird zu der idealistischen, ein Leben, das selbst auf das Richtige gerichtet ist, zu der entgegengesetzten Weltanschauung eine natürliche Hinneigung haben. Denn freilich nicht die Weltanschauung, wie oft gemeint wird, sondern die Willensrichtung ist das Ausschlaggebende. Das Leben bestimmt den Glauben, nicht der Glaube das Leben. Was für eine Philosophie man wähle, sagt Fichte sehr wahr, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Wessen Leben ein Spiel blinder Triebe und augenblicklicher Begierden ist, wie sollte der von der Welt überhaupt größer denken? Jeder urteilt über den Wert der Welt aus dem Wert des menschlichen Lebens, und über den Wert menschlichen Lebens urteilt er nach den Erfahrungen seines eigenen Lebens: ist dieses ein zielloses Umgetriebenwerden von leeren Augenblicksbegierden, so paßt dazu eine Welt, die selbst ein zielloses Umgetriebenwerden von Atomen ist: ein nichtiges Leben bringt eine nihilistische Weltanschauung hervor. Umgekehrt, wer sein eigenes Leben mit dauerndem Gehalt erfüllt, wer im Dienst dauernder Zwecke, großer Ideen lebt, der wird zunächst für sein Leben, sodann für das Leben der Menschheit, endlich auch für die Welt selbst eine andere Schätzung gewinnen. Das geschichtliche Leben, dem er sein Leben eingefügt sieht, gewinnt ihm Sinn und Bedeutung; er sieht die Vergangenheit in dem Licht seiner Bestrebungen, alle Guten und Großen lebten für dieselbe Sache; er hat die Zukunft für sich, Glaube und Thatkraft sehen stets die Zukunft auf ihrer Seite; zuletzt erscheint die ganze Wirklichkeit beherrscht von der Tendenz, eben das herbeizuführen, woran er selbst einen ernsten und rechtschaffenen Willen setzt. So breitet sich die Empfindung des eigenen Wertes, von der ein Leben erfüllt ist, über alle Dinge aus.

Die Weltanschauung, so kann man demnach sagen, ist, sofern sie Werturteile einschließt und ausdrückt, eine Spiegelung des eigenen Willens; jeder deutet die Erscheinungen so, daß sie mit seiner Willensrichtung zusammenstimmen. Wie jedes Leben sich mit Symbolen dessen, was ihm lieb und wert ist, zu umgeben strebt, so strebt es sich auch mit einer Gesammtanschauung der Dinge zu umgeben, die als ein Symbol auf seinen Willen beruhigend und erhebend wirkt. Ein nichtiger Wille findet Beruhigung in einer nihilistischen Weltanschauung: eine idealistische Weltanschauung hätte für ihn einen

verletzenden Stachel: ihr gegenüber stünde er als ein Wesen da, das allein auf die Intentionen des Universums nicht einginge. Einem ideal gerichteten Leben dagegen wäre es unerträglich zu denken, daß es nichts als eine wunderliche Anomalie in der Wirklichkeit sei, welche von ihr wie ein seltsames Naturspiel hervorgebracht und wieder weggeworfen würde. Ein solches Gemüt kommt nur in dem Gedanken zur Ruhe, daß sein Wille, abgeleitet aus dem Weltgrunde selbst, mit demselben in wesentlicher Harmonie stehe, so daß auch seine Arbeit und sein Streben nicht verloren sein könne.

So wirkt das Leben auf den Glauben. Allerdings wirkt dann der Glaube auf das Leben zurück. Der Glaube an das Gute, an die Welt, an Gott, stärkt den Mut und erhebt die Hoffnung. Man muß doch wohl sagen: es ist auf Erden nie etwas wahrhaft Großes unternommen und durchgeführt worden ohne diesen Glauben in irgend einer Gestalt. Im Glauben sind alle Religionen gegründet, durch den Glauben haben ihre Stifter und Jünger die Welt überwunden. Im Glauben haben alle Märtyrer für eine Idee gelebt, gestritten und gelitten, im Glauben an den definitiven Sieg des Guten, für das sie ihr Leben eingesetzt haben, sind sie gestorben. Wer vermöchte für etwas zu sterben, an dessen endlichen, dauernden Erfolg er nicht glaubt? Und was bliebe von der Weltgeschichte, nachdem wir diese Dinge gestrichen? Der Unglaube umgekehrt entmutigt: es hilft ja doch nicht, darum laß es gehen, wie es mag. Was morgen sein wird, wer weiß es? Darum sagt Goethe: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Weltgeschichte bleibt der Konflikt des Glaubens mit dem Unglauben. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag." (Noten zum westöstlichen Divan).

3. Ist aber nicht durch den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis der Glaube als eitel erwiesen? Ist nicht Theismus und Idealismus blos ein letzter verschämter Überrest des

alten Aberglaubens, der in der wunderthätigen Götterwelt des Polytheismus seine ersten kräftigen Schößlinge trieb? Hat nicht die Wissenschaft alle diejenigen, die fähig sind, die Dinge zu sehen, wie sie sind, davon überzeugt, daß blinde Kräfte, nach eingeborenen Gesetzen wirksam, den Weltlauf bestimmen, ohne von gut und böse zu wissen?

Viele sind der Ansicht, es sei so: die wissenschaftliche Erkenntnis entziehe der religiösen Anschauung den Boden. Ich teile diese Ansicht nicht. Es ist hier nicht der Ort zur Entwickelung einer Metaphysik, ich deute aber ein paar Gesichtspunkte an, von denen die Betrachtung in diesen Dingen sich leiten lassen könnte.

Es ist wahr, der Glaube an Götter, die als menschenähnliche Einzelwesen irgendwo empirische Existenz haben und auf die irdische Welt nach Absichten wirken, ist im Absterben und wird nicht wieder lebendig werden. Es macht auch nicht einen wesentlichen Unterschied, ob man solcher Wesen mehrere oder nur ein einziges annimmt. Ein Monotheismus, der Gott als ein Einzelwesen neben anderen ansieht und ihn gelegentlich auf die Welt als ein ihm äußerliches und fremdes Dasein nach Art eines menschlichen Handwerkers wirken läßt, ist begrifflich vom Polytheismus nicht verschieden. Besteht man darauf, als Theismus nur eine solche Anschauung gelten zu lassen, dann wird es schwer sein, denen zu widersprechen, welche behaupten, die Wissenschaft führe zum Atheismus. Denn mit Recht wird gesagt, daß die wissenschaftliche Forschung auf die Annahme eines solchen Wesens nicht führe und mit derselben nichts zu beginnen wisse; und sicher ist, daß die Wissenschaft den Habitus begründet, nichts anzunehmen, dessen Wirklichkeit nicht unmittelbar in der Anschauung aufgezeigt oder als notwendige Voraussetzung, als Ursache zu vorhandenen Wirkungen, bewiesen werden kann.

Hinzuzufügen wäre dann aber: der Atheismus in diesem Sinn sei offenbar nicht das Ende, sondern erst der Anfang der Philosophie. Er sei nicht eine positive Theorie der Wirklichkeit, sondern bestehe lediglich in der Verneinung der Ansicht, daß es vor, außer, neben, über der Welt ein derartiges Einzelwesen gebe, das die Welt, wie ein Uhrmacher die Uhr, nach einem Plan angefertigt habe und nun gelegentlich in ihren Gang eingreife. Die Beseitigung einer falschen

Theorie sei aber nicht selbst eine Theorie. Es bleibe die Frage: was es denn nun mit dem Universum auf sich habe? wie es konstituirt sei? was sein Wesen ausmache?

Oder ist das keine Frage mehr? Ist also ausgemacht, daß die Welt nichts anderes ist, als eine Anhäufung unendlich vieler kleiner Körperchen, die sich zufällig im leeren Raum zusammenfinden und nun, in Wechselwirkung tretend, gerade in diese Gruppirung gekommen sind, die uns die Wirklichkeit zeigt?

Es fehlt nicht an solchen, denen diese Ansicht nicht blos als wahr und wissenschaftlich begründet, sondern fast als selbstverständlich vorkommt; sie findet sich namentlich bei solchen, die, nachdem sie sich von allerlei in der Schule gelernten Ansichten eben befreit haben, nun eiligst einige Aufklärung über die Welt durch schnellen Gebrauch einiger physikalischer und biologischer Lehrbücher zu verschaffen sich bemüht haben. Bei tieferen Denkern und Forschern wird man ihr selten begegnen, überhaupt ist bei solchen die Meinung, daß etwas selbstverständlich sei, nicht leicht anzutreffen. Weder Plato noch Aristoteles, weder Spinoza noch Leibniz, weder Hume noch Kant, weder Schopenhauer noch Hegel, weder Lotze noch Fechner, weder Mill noch Spencer vermochten von der Zulänglichkeit jener Ansicht sich zu überzeugen. Und sie selbstverständlich finden kann man doch in der That nur, so lange man, froh, eine irgendwelche Hypothese ohne Gott zu haben, sie überhaupt nicht näher besieht. Sobald das geschieht, muß doch die Hypothese vielmehr höchst seltsam und verwunderlich erscheinen. Also die Welt soll bestehen aus unzähligen, absolut selbständigen, nach Wesen und Existenz von einander absolut unabhängigen Urwesen, deren jedes für sich ist und besteht, ohne alle Rücksicht auf alle übrigen? Aber wie kommt es denn, daß thatsächlich alle auf einander Rücksicht nehmen, so sehr, daß nach der Annahme der Physiker jedes Element jederzeit in seinem Verhalten durch die Beziehung zur Gesammtheit aller übrigen bestimmt wird? Denn das bedeutet ja die Behauptung der allgemeinen Wechselwirkung: sie sagt nicht mehr und nicht weniger, als daß die Gesammtheit aller physikalischen Vorgänge nur einen einzigen großen, in sich zusammenhängenden Vorgang bilden. Ist dies thatsächliche Verhalten nicht höchst überraschend bei jener Annahme? Müßte man nicht viel

eher erwarten, daß jedes der Urwesen, wie es absolut selbständig ist, auch absolut selbständig seinen Weg gehen werde, unbekümmert um alle übrigen? Oder werden die Atome durch die Naturgesetze genötigt, sich in einander zu schicken? Aber die Gesetze sind ja selbst nichts anderes, als Ausdruck für das wirkliche Verhalten der Urwesen, nicht ein für sich Seiendes, das sie von außenher bewältigt oder bestimmt. Freilich wie erstaunlich wieder, bei jener Ansicht, daß alle jene Urwesen, die so ohne alle Rücksicht auf einander in die Wirklichkeit gekommen sind, denn sie sollen sich ja blos zufällig darin zusammenfinden, eine solche Gleichartigkeit ihres Wesens und Verhaltens zeigen, daß dasselbe überhaupt durch allgemeine Formeln ausgedrückt werden kann. Müßte man nicht vielmehr eine absolute Verschiedenheit ihres Wesens und Verhaltens a priori für wahrscheinlich halten?

Und wie seltsam, was aus diesen Urwesen alles hervorgeht: kosmische Systeme, organische Körper, Wesen, die fühlen, empfinden, denken. Wie erstaunlich doch, daß durch eine bloße Veränderung der Anordnung jener kleinen Ziegelsteine, aus denen die Welt besteht, derartige Vorgänge entstehen können. Unerwartet, das muß man doch wohl eingestehen, müßte dem Atomisten, der die Welt, wie sie ist, nicht schon vorfand, sondern blos ein Chaos bewegter Atome, unerwartet müßte es ihm kommen, wenn beim Durchprobiren aller möglichen Anordnungen plötzlich Empfindungen und Gedanken als neue Wirklichkeitselemente ihm entgegenträten. Ob er sich nicht am Ende sagen würde: es scheint, daß in den Atomen doch noch ein mehreres steckt, als Ausdehnung und Bewegung? Ob er nicht gar sich entschlösse zu sagen: mit den Atomen, so einleuchtend und nett die Sache anfangs aussah, ist der Bau der Wirklichkeit, wie sie ist, doch nicht auszuführen? es muß auf irgend eine Weise Einheit und Geistigkeit als ursprünglich gesetzt werden; es ist nicht möglich, dieselben als zufällige Ergebnisse des Zusammenkommens von kleinen Ziegelsteinchen zu betrachten?

Wenn man Erwägungen von dieser Art zu Ende führte, käme man vielleicht auf eine Ansicht ähnlich der, die Spinoza mit scharf umgrenzten Begriffen in seiner Ethik dargelegt hat: die Welt oder die Wirklichkeit ist ein absolut einheitliches Wesen, ist eine Substanz; die einzelnen Dinge, die uns zunächst als selbständige sich darstellen,

sind in Wahrheit nur unselbständige Bestimmungen des Wesensinhaltes des einen Allwesens. In einer doppelten Welt von Bestimmungen (Modifikationen) entfaltet sich dasselbe, in einer Welt von Bewußtseinsvorgängen und einer Welt von Bewegungsvorgängen. Die Naturgesetze, die in jeder der beiden Welten, dem Verstande erreichbar, herrschen, sind nichts anderes, als die allgemeinen Formen der Selbstbestimmung des Allwesens.

Wäre Spinoza nicht allzu sehr in seine antitheologische und antiteleologische, mathematische Betrachtungsweise verloren gewesen, so hätte es ihm nicht fern gelegen, jene Anschauung etwa durch folgende Betrachtung zu ergänzen. Da auch die Gesetze der Moral, so gut als die Gesetze der Biologie, Naturgesetze sind, so sind auch sie in der Natur des Allwesens gegründet. Und wenn wir nun sagen dürfen, daß das Wesen des Wirklichen im Menschen seine höchste Entfaltung erreicht — sicher ist es die höchste und reichste Entfaltung derselben, die uns gegeben ist — so scheint es nicht ungereimt, weiter zu sagen: daß die Sittengesetze die höchste Form der Selbstbestimmung des Allwesens darstellen, wenigstens für unsere Betrachtung. In der Natur desselben wäre demnach eine ursprüngliche Tendenz zum Guten begründet. In der That, ich sehe nicht, wie die Behauptung, daß die Wirklichkeit sich indifferent gegen das Gute und Böse verhalte, wie es uns in der Menschenwelt entgegentritt, den offenkundigsten Thatsachen gegenüber aufrecht erhalten werden kann. Es ist ja doch augenscheinlich, daß die Natur voreingenommen ist gegen das Schlechte und Böse, daß die Wirklichkeit gleichsam parteiisch ist zu Gunsten des Guten. Überall ist sie darauf gerichtet, jenes auszumerzen, dieses zu erhalten und zu entwickeln. Gerade durch die neueren biologischen Theorien wird diese Thatsache in das hellste Licht gesetzt; es erscheint nun als Grundgesetz der organischen Welt, was bisher blos für die Menschenwelt erkannt war. Ein Wort des alten Heraklit kommt dadurch zu Ehren: Es nähren sich alle Gesetze von einem, dem Göttlichen. Und Goethe sagt dasselbe:

So im Kleinen ewig, wie im Großen
Wirkt Natur, wirkt Menschengeist, und beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet.

Es ist wahr, in der Entwickelung des Wirklichen kommt auch das Schlechte, Verkehrte und Böse zur Reife; aber doch stellt sich dasselbe nirgend als der Zielpunkt der Entwickelung, sondern als zufällige Abweichung dar. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß es keine positive Antimoral giebt, keine Moralgesetzgebung des Bösen, wie es eine solche des Guten giebt. Das Unsittliche ist, wie der Irrtum, gesetzlos. Alle Wahrheiten fügen sich zusammen zur Einheit des Systems, es giebt kein System der Irrtümer. So ist es auch mit dem Guten und Bösen: jenes schließt sich zur Einheit zusammen, dieses hat, wie Kant einmal sagt, „die von seiner Natur unabtrennbare Eigenschaft, sich selbst zuwider und zerstörend zu sein". Oder, wie Aristoteles dieselbe Sache ausdrückt: für das Vorbeischießen ist kein Ziel gesteckt.

So darf man vielleicht mit Bacon sagen: daß die Philosophie, die zunächst zum Atheismus zu führen scheint, tiefer geschöpft, zu Gott zurückführt.

Freilich nicht alle jene oben genannten Philosophen haben sich mit dieser Weltformel befreundet, obwohl, wenn mich meine Geschichtsansicht nicht täuscht, gegen keine weniger sich ablehnend verhalten haben. Alle dagegen stimmen darin überein, daß die Wirklichkeit keineswegs etwas Einfaches und Selbstverständliches sei; alle sprechen in irgend einer Weise es aus, daß das Universum ein erstaunliches Wunder sei, dessen abgrundtiefes Wesen auch die tiefsten Gedanken der Menschen nicht erreichten. Und Alle drücken, jeder in seiner Sprache, aus, daß es dem Menschen gezieme, mit Ehrfurcht das Unermeßliche und Unerforschliche anzuerkennen.

In der That, man muß wohl sagen, alle wissenschaftliche Forschung, so erstaunlich die Fortschritte sind, die sie in den letzten Jahrhunderten gemacht hat, ist soweit davon entfernt, das große Rätsel des Daseins aufgelöst zu haben, daß es vielmehr vor unseren Augen immer größer und wunderbarer geworden ist. Immer unermeßlicher hat sich die Tiefe, immer unerschöpflicher die Mannigfaltigkeit und Fülle der Gestaltungen des Universums aufgethan. Wie einfach und faßlich lag die Welt noch vor dem Blick des Aristoteles, des Thomas; in welche Abgründe des Unausdenkbaren hat seitdem die Astronomie und Physik geführt; die Millionen von Meilen, Jahren, Schwin-

gungen, mit denen sie rechnen, stellen die Vorstellung überall an den schwindelnden Rand der Unendlichkeit. Vor welche Tiefe von Geheimnissen der Organisation, ihres Werdens und Bestehens, sieht die Biologie sich geführt, seitdem sie das Mikroskop handhaben gelernt und die paläontologischen Untersuchungen in ihren Kreis gezogen hat; in wie unermeßliche Dunkelheit zieht sich jetzt vor dem Auge der fortschreitenden historischen Forschungen das menschheitliche Leben zurück, das vor ein paar Jahrhunderten noch so klar und abgeschlossen zwischen Schöpfung und Gericht dalag! So wenig ist durch die Forschung die Welt in ein durchsichtiges Rechenexempel verwandelt worden! Nicht ans Ende der Dinge führt den denkenden Menschen die Forschung, sondern zur Ahnung und Anerkennung der Überschwänglichkeit des Universums; nicht Hochmut, sondern tiefe und demütige Empfindung der eigenen Kleinheit ist ihre Wirkung auf den, der mit reinem Sinn sich ihr hingiebt. Das ist das Gefühl, in dem Newton und Kant lebten. Auch Goethe ist davon erfüllt; in seinen Sprüchen in Prosa oder den Gesprächen mit Eckermann spricht es überall sich aus: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren".

Dieses Gefühl der Ehrfurcht vor dem Unendlichen, aus dem auch unser Leben quillt und in das es mündet, ist der Boden, in dem die religiöse Auffassung der Dinge ihre Wurzeln hat. Ehrfurcht schließt ein Doppeltes ein, Demut und Zuversicht; Demut, die Empfindung der eigenen Kleinheit und Unzulänglichkeit gegenüber dem Unendlichen, Zuversicht, die Empfindung, daß das Unendliche nicht blos ein äußerlich Übergewaltiges sei, sondern ein solches, in dem das eigene Leben und Streben nicht als ein verlorener Punkt zufällig sich finde, sondern als ein aus ihm Erzeugtes unverlierbar gehegt und getragen werde. Gefühle von dieser Art machen den eigentlichen Herzschlag der Religion aus. Die Vorstellungen, in welche sie sich kleiden, die begrifflichen Formeln, in welche Philosophen und Theologen die Vorstellungen zu fassen suchen, sind das Zufällige und Vergängliche an der Religion. Der Wert der Vorstellungen und Begriffe liegt darin, daß sie als Symbole, in denen das Gefühl gegenständlich wird, Gemeinschaft und Mitteilung des religiösen Lebens ermöglichen: und nur in der Gemeinschaft eines dauernden Volkslebens ist überhaupt Religion

Es ist wahr, in der Entwickelung des Wirklichen kommt auch das Schlechte, Verkehrte und Böse zur Reife; aber doch stellt sich dasselbe nirgend als der Zielpunkt der Entwickelung, sondern als zufällige Abweichung dar. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß es keine positive Antimoral giebt, keine Moralgesetzgebung des Bösen, wie es eine solche des Guten giebt. Das Unsittliche ist, wie der Irrtum, gesetzlos. Alle Wahrheiten fügen sich zusammen zur Einheit des Systems, es giebt kein System der Irrtümer. So ist es auch mit dem Guten und Bösen: jenes schließt sich zur Einheit zusammen, dieses hat, wie Kant einmal sagt, „die von seiner Natur unabtrennbare Eigenschaft, sich selbst zuwider und zerstörend zu sein". Oder, wie Aristoteles dieselbe Sache ausdrückt: für das Vorbeischießen ist kein Ziel gesteckt.

So darf man vielleicht mit Bacon sagen: daß die Philosophie, die zunächst zum Atheismus zu führen scheint, tiefer geschöpft, zu Gott zurückführt.

Freilich nicht alle jene oben genannten Philosophen haben sich mit dieser Weltformel befreundet, obwohl, wenn mich meine Geschichtsansicht nicht täuscht, gegen keine weniger sich ablehnend verhalten haben. Alle dagegen stimmen darin überein, daß die Wirklichkeit keineswegs etwas Einfaches und Selbstverständliches sei; alle sprechen in irgend einer Weise es aus, daß das Universum ein erstaunliches Wunder sei, dessen abgrundtiefes Wesen auch die tiefsten Gedanken der Menschen nicht erreichten. Und Alle drücken, jeder in seiner Sprache, aus, daß es dem Menschen gezieme, mit Ehrfurcht das Unermeßliche und Unerforschliche anzuerkennen.

In der That, man muß wohl sagen, alle wissenschaftliche Forschung, so erstaunlich die Fortschritte sind, die sie in den letzten Jahrhunderten gemacht hat, ist soweit davon entfernt, das große Rätsel des Daseins aufgelöst zu haben, daß es vielmehr vor unseren Augen immer größer und wunderbarer geworden ist. Immer unermeßlicher hat sich die Tiefe, immer unerschöpflicher die Mannigfaltigkeit und Fülle der Gestaltungen des Universums aufgethan. Wie einfach und faßlich lag die Welt noch vor dem Blick des Aristoteles, des Thomas; in welche Abgründe des Unausdenkbaren hat seitdem die Astronomie und Physik geführt; die Millionen von Meilen, Jahren, Schwin-

erfüllen, desto stärker und lebhafter ist auch der Glaube an den endlichen und definitiven Sieg der guten Sache.

Aber, so möchte man sagen, wie kommt es denn, daß es gegenwärtig so viele ernste, tüchtige und wahrheitliebende Menschen giebt, die nicht nur dem kirchlichen Leben fremd sind, sondern eigentlich Religion in gar keiner Form haben, auch nicht zu haben beanspruchen? Die Thatsache zugegeben — und ich glaube nicht, daß sie sich bezweifeln läßt, — so kann man vielleicht in folgenden Momenten eine Erklärung dafür finden. Die Anlage zur Religion ist nicht bei allen Individuen gleich stark entwickelt. Es giebt Menschen, bei denen der Intellekt oder der Wille ein so starkes Übergewicht haben, daß es zur Entwickelung einer feineren und freieren Gefühlswelt nicht kommt. Von einem französischen Mathematiker wird bekanntlich erzählt, daß er nach der Lektüre eines Dramas von Racine unwillig fragte: was denn damit bewiesen werde? Sein Kopf war so auf Demonstration gerichtet, daß er für nichts anderes Raum und Interesse hatte; auch die Natur, sofern sie nicht Rechenexempel aufgiebt, wird ihm nichts gesagt haben. Andere Naturen sind so sehr von ihren praktischen Aufgaben erfüllt, daß sie für nichts Sinn haben, als was jene erfordern. Es mögen redliche und ernste Männer sein, dennoch werden wir sie nicht für normal entwickelte Naturen ansehen; eine wesentliche Seite des inneren Lebens erscheint bei ihnen verkümmert, die Seite, wodurch die menschliche Natur der Schönheit, der Dichtung, der Freiheit aufgethan ist. Vielleicht kann man nun sagen, daß unsere Zeit Männer von dieser Art besonders zahlreich hervorbringt. Die Arbeitsteilung, die Mechanisirung des Lebens, das Specialistentum, das die Stärke der Gegenwart ausmacht, begünstigt offenbar jene einseitige Entwickelung; ist doch die Beschränkung, um nicht zu sagen, die Beschränktheit, längst für Viele ein Gegenstand des Stolzes. Die alten griechischen Philosophen, die mittelalterlichen Gelehrten, die Forscher des 17. und 18. Jahrhunderts hatten weitere und freiere Beziehungen zum Universum als viele unter den Forschern der Gegenwart, die von Anfang an sich irgendwo eingraben und nun, in ihrem Schacht begraben, von Himmel und Erde nichts mehr sehen. Und eine ähnliche Einseitigkeit mag durch die Hingebung an gewerbliche oder politische Interessen, wie sie die Gegenwart fordert, groß gezogen werden.

Das Leben war früher allseitiger, die Beziehungen zu Menschen und Dingen mannigfaltiger, daher das Gefühlsleben reicher und gleichmäßiger entwickelt.

Dazu kommt aber ein anderer Umstand, ein Umstand, der viel Verwirrung und Unsegen in unser Leben hineinbringt: die vielfachen Widersprüche zwischen dem durch Kirche und Staat geschützten Bekenntnis und unseren wirklichen Überzeugungen. Im Bekenntnis ist manches, was unserem wirklichen Bewußtsein, wenigstens dem der Denkenden und Gebildeten, durchaus fremd geworden ist. Indem nun, wenigstens in der Jugend, von Allen Unterwerfung unter das Bekenntnis als Glaube gefordert und wohl auch abgenötigt wird, ist der Glaube überhaupt in Mißachtung gekommen. Gerade die ernsten und aufrichtigen Naturen werden durch die mehr oder minder gelinde Nötigung, die ja auch nach dem bei der Konfirmation abgeforderten „Bekenntnis“ nicht aufhört, wenigstens für die nicht, die zu der officiellen Welt in Beziehung treten, am meisten abgestoßen. Glaube erscheint ihnen dann in jeder Form als Transaktion mit der Unwahrheit und Lüge. Und um so stärker fühlen sie sich abgestoßen, je mehr durch äußere Rücksichten Anbequemung empfohlen werden mag. So geschieht es, daß solche Naturen gleichsam auf die falsche Seite kommen: ihre eigentliche Natur und innerste Willensrichtung hätte sie einer idealistisch-religiösen Weltanschauung zugeführt; durch die Einmischung äußerer Gewalten mit Bedrohungen und Versprechungen werden sie zu Verächtern und Gegnern. Das kirchliche Bekenntnis erscheint ihnen als das Joch, durch welches der Weg zur Anstellung als dem praemium servitutis führt.

Wenn das Bekenntnis zu Jesu noch einmal in die Stellung zur Welt treten könnte, die es ursprünglich hatte, wenn noch einmal eine Verfolgung über es kommen könnte, dann möchte sich manche unerwartete Wendung zutragen; aus manchem Saulus möchte ein Paulus, aus manchem Gegner und Verächter ein treuer und aufrichtiger Freund werden — und vielleicht würde auch aus manchem vermeintlichen Paulus ein Saulus. Männer wie Carlyle und Mill, wie Samuel Reimarus und David Strauß würden dann der innerlichen und wesentlichen Verwandtschaft ihres Wesens mit dem Propheten von

erfüllen, desto stärker und lebhafter ist auch der Glaube an den endlichen und definitiven Sieg der guten Sache.

Aber, so möchte man sagen, wie kommt es denn, daß es gegenwärtig so viele ernste, tüchtige und wahrheitliebende Menschen giebt, die nicht nur dem kirchlichen Leben fremd sind, sondern eigentlich Religion in gar keiner Form haben, auch nicht zu haben beanspruchen? Die Thatsache zugegeben — und ich glaube nicht, daß sie sich bezweifeln läßt, — so kann man vielleicht in folgenden Momenten eine Erklärung dafür finden. Die Anlage zur Religion ist nicht bei allen Individuen gleich stark entwickelt. Es giebt Menschen, bei denen der Intellekt oder der Wille ein so starkes Übergewicht haben, daß es zur Entwickelung einer feineren und freieren Gefühlswelt nicht kommt. Von einem französischen Mathematiker wird bekanntlich erzählt, daß er nach der Lektüre eines Dramas von Racine unwillig fragte: was denn damit bewiesen werde? Sein Kopf war so auf Demonstration gerichtet, daß er für nichts anderes Raum und Interesse hatte; auch die Natur, sofern sie nicht Rechenexempel aufgiebt, wird ihm nichts gesagt haben. Andere Naturen sind so sehr von ihren praktischen Aufgaben erfüllt, daß sie für nichts Sinn haben, als was jene erfordern. Es mögen redliche und ernste Männer sein, dennoch werden wir sie nicht für normal entwickelte Naturen ansehen; eine wesentliche Seite des inneren Lebens erscheint bei ihnen verkümmert, die Seite, wodurch die menschliche Natur der Schönheit, der Dichtung, der Freiheit aufgethan ist. Vielleicht kann man nun sagen, daß unsere Zeit Männer von dieser Art besonders zahlreich hervorbringt. Die Arbeitsteilung, die Mechanisirung des Lebens, das Specialistentum, das die Stärke der Gegenwart ausmacht, begünstigt offenbar jene einseitige Entwickelung; ist doch die Beschränkung, um nicht zu sagen, die Beschränktheit, längst für Viele ein Gegenstand des Stolzes. Die alten griechischen Philosophen, die mittelalterlichen Gelehrten, die Forscher des 17. und 18. Jahrhunderts hatten weitere und freiere Beziehungen zum Universum als viele unter den Forschern der Gegenwart, die von Anfang an sich irgendwo eingraben und nun, in ihrem Schacht begraben, von Himmel und Erde nichts mehr sehen. Und eine ähnliche Einseitigkeit mag durch die Hingebung an gewerbliche oder politische Interessen, wie sie die Gegenwart fordert, groß gezogen werden.

Das Leben war früher allseitiger, die Beziehungen zu Menschen und Dingen mannigfaltiger, daher das Gefühlsleben reicher und gleichmäßiger entwickelt.

Dazu kommt aber ein anderer Umstand, ein Umstand, der viel Verwirrung und Unsegen in unser Leben hineinbringt: die vielfachen Widersprüche zwischen dem durch Kirche und Staat geschützten Bekenntnis und unseren wirklichen Überzeugungen. Im Bekenntnis ist manches, was unserem wirklichen Bewußtsein, wenigstens dem der Denkenden und Gebildeten, durchaus fremd geworden ist. Indem nun, wenigstens in der Jugend, von Allen Unterwerfung unter das Bekenntnis als Glaube gefordert und wohl auch abgenötigt wird, ist der Glaube überhaupt in Mißachtung gekommen. Gerade die ernsten und aufrichtigen Naturen werden durch die mehr oder minder gelinde Nötigung, die ja auch nach dem bei der Konfirmation abgeforderten „Bekenntnis" nicht aufhört, wenigstens für die nicht, die zu der officiellen Welt in Beziehung treten, am meisten abgestoßen. Glaube erscheint ihnen dann in jeder Form als Transaktion mit der Unwahrheit und Lüge. Und um so stärker fühlen sie sich abgestoßen, je mehr durch äußere Rücksichten Anbequemung empfohlen werden mag. So geschieht es, daß solche Naturen gleichsam auf die falsche Seite kommen: ihre eigentliche Natur und innerste Willensrichtung hätte sie einer idealistisch-religiösen Weltanschauung zugeführt; durch die Einmischung äußerer Gewalten mit Bedrohungen und Versprechungen werden sie zu Verächtern und Gegnern. Das kirchliche Bekenntnis erscheint ihnen als das Joch, durch welches der Weg zur Anstellung als dem praemium servitutis führt.

Wenn das Bekenntnis zu Jesu noch einmal in die Stellung zur Welt treten könnte, die es ursprünglich hatte, wenn noch einmal eine Verfolgung über es kommen könnte, dann möchte sich manche unerwartete Wendung zutragen; aus manchem Saulus möchte ein Paulus, aus manchem Gegner und Verächter ein treuer und aufrichtiger Freund werden — und vielleicht würde auch aus manchem vermeintlichen Paulus ein Saulus. Männer wie Carlyle und Mill, wie Samuel Reimarus und David Strauß würden dann der innerlichen und wesentlichen Verwandtschaft ihres Wesens mit dem Propheten von

Nazareth inne werden, während sie jetzt durch das Gefolge, das um seinen Namen sich drängt, zum Abseitsstehen veranlaßt werden.

Was übrigens gegenwärtig in rein theoretischer Hinsicht die wissenschaftlich Gebildeten von dem kirchlichen Wesen am meisten trennt, dürfte das Festhalten am **Wunderglauben** sein. Seit dem Durchdringen naturwissenschaftlicher Anschauungsweise, die den lückenlosen Kausalzusammenhang der Naturerscheinungen einerseits zur Voraussetzung hat, andererseits mehr und mehr im Einzelnen aufzeigt, sind Wunder Dinge geworden, die für den Intellekt etwas äußerst Abstoßendes haben. Die Theologie, wenigstens die protestantische, fühlt das offenbar: Wunder sind für sie eigentlich eine Sache, der man sich schämt und auf allerlei Weise ledig zu werden sucht, z. B. indem man sie durch exegetische Wegdeutung oder durch rationalistische Erklärung wegschafft. Jetzt dient die sogenannte Quellenkritik, der entschiedenen Stellungnahme zu der Sache sich zu entziehen: man macht eine große Trübung, um ungesehen die enge Durchfahrt zwischen den beiden drohenden Felsen des Ja und Nein zu passiren. — Kann das Vertrauen der Kirche unter denkenden Männern überhaupt wiederhergestellt werden, so ist die entschlossene Aufgebung des Wunderglaubens und aller Bemühungen, ihn wieder glaublich zu machen, hierfür die erste Bedingung.

Vielleicht würde der Entschluß erleichtert, wenn man sich überzeugte, daß Wunder eigentlich nicht der monotheistischen, sondern der polytheistischen Stufe der Entwickelung der Gottesvorstellung angehören: Götter thun Wunder, Gott thut keine Wunder; es ist mit seinem Begriff eigentlich unvereinbar. Gott hat, nach dem kirchlichen Lehrbegriffe, alle Dinge aus nichts erschaffen; seine Kraft ist es auch, die sie im Dasein erhält. Das heißt mit anderen Worten: Gott allein ist ein selbständiges Wesen, die Dinge sind nicht aus sich und bestehen nicht durch sich; oder mit der Formel des Spinoza: Gott ist Substanz und die Dinge sind Modifikationen. Wunder setzen offenbar ein anderes Verhältnis Gottes zur Welt voraus, sie setzen voraus, daß Gott ein Einzelwesen neben anderen Einzelwesen ist, auf die er einen unbestimmten, beliebig groß anzusetzenden Einfluß hat, die aber ihrer Natur und ihrem Dasein nach nicht durch ihn sind. Wunder sind Ausnahmethaten, die voraussetzen, daß die Welt sonst

ihren eigenen Gang geht; sie sind Nothbehelfe, wodurch die Dinge von außen zurechtgerückt werden. Ein allmächtiger Gott im Sinne des ersten Artikels, ein Gott, der Wesen und Dasein den Dingen giebt und erhält, ist ein allwirkender Gott, und ein allwirkender Gott kann offenbar keine Wunder thun. Wer mit dem Monotheismus Ernst macht, der kann nicht ohne Widerspruch daneben Gott als Einzelwesen neben der Welt, mit der zusammen er erst das All der Wirklichkeit ausmacht, denken. — Es liegt auf der Hand, daß auch der Versuch, durch theurgische Begehungen aller Art Veränderungen im Weltlauf, Beseitigung von Krankheiten, gutes Wetter, Sieg, Reichtum und dergleichen herbeizuführen, begrifflich mit der polytheistischen Gottesvorstellung zusammengehört.

4. Mit einem Wort gehe ich noch auf das Verhältnis des Unsterblichkeitsglaubens zur Moralität ein. Es ist lange geglaubt worden und wird auch noch gegenwärtig behauptet, daß der Glaube an ein zukünftiges Leben den eigentlichen Schlußstein aller Moral bilde. Wenn mit diesem Leben alles aus wäre, dann wäre Tugend ein leerer Wahn; dann wäre es Lebensweisheit, den Augenblick zu genießen, so gut es geht.

Nach der hier vertretenen Ansicht ist die Moral als Wissenschaft von der Beantwortung jener metaphysischen Frage vollständig unabhängig. Sie würde nicht Ursache haben einen ihrer Sätze zu ändern, ob es nun ein Leben nach dem Tode giebt oder nicht. Die Sittengesetze sind die Bedingungen, auf denen menschliche Wohlfahrt in diesem Leben beruht; die Moral entwirft und begründet dieselben durch rein immanente Betrachtung. Wenn dieses Leben Vorbereitung auf ein anderes Leben ist, so würde sie sagen, so wüßten wir doch auf keine Weise anzugeben, was wir mit Rücksicht auf dasselbe thun könnten, als dieses irdisch-zeitliche Leben mit dem besten, schönsten und reichsten geistig-sittlichen Inhalte zu erfüllen. Und wenn dieses irdische Leben das ganze Leben wäre, so wäre wiederum eben dasselbe ratsam und geboten; ein solches Leben bedürfte auch nicht eines andern gleichsam zur Belohnung des Wohlverhaltens: es wäre sich selber der beste Lohn.

Und ich möchte hinzufügen: auch in pädagogisch-praktischer Rücksicht scheint es nicht ratsam, die Verbindlichkeit oder die Be-

deutung der sittlichen Gebote von einem so unsicheren Moment, als dem Glauben an ein künftiges Leben, abhängig zu machen. Denn es wird nicht zu leugnen sein, daß dieser Glaube in unserer Zeit in immer weiteren Kreisen wankend wird; und schwerlich wird die Zukunft hierin eine Umkehr bringen. Was diesem Glauben Abbruch thut, das ist die fortschreitende Ausbreitung der Betrachtungsweise, welche auf dem Grunde naturwissenschaftlicher und historisch-anthropologischer Forschungen und Ansichten erwächst. Die Vorstellung von einem auf den Tod folgenden Leben, so zeigt die Anthropologie, ist ein Traum, den, in tausendfach verschiedener Form, alle Völker geträumt haben: von Jagd- und Robbengründen träumten Indianer und Eskimos, von Kampf und Gelagen die alten Germanen, von schönen Frauen und schönen Gärten die morgenländischen Muhammedaner: jedes Volk schafft sich in der Einbildung eine Welt, in der sein Verlangen Erfüllung findet. Die unbefangene Betrachtung überzeugt sich leicht, daß es eben ein mythologischer Traum ist, der mit einer leicht erkennbaren psychologischen Notwendigkeit eintritt. Die wissenschaftliche, im besonderen die naturwissenschaftliche Auffassung der Dinge weiß nichts von derartigen Wiederholungen oder Verdoppelungen der Wirklichkeit.

Dennoch, so würde ich nun fortfahren, ist der Glaube an Unsterblichkeit nicht eine völlig leere Einbildung; es steckt in der sinnlichen Einkleidung ein möglicher und vielleicht notwendiger Gedanke. Was er eigentlich sagen will ist: daß dieses zeitliche Leben die Erscheinungsform eines an sich ewigen Lebens ist. — Es sei gestattet, mit einigen Strichen diesen Gedanken, der eins der Hauptstücke der Kantischen Philosophie ausmacht, auszuführen.

Was ist die Zeit? Ist in der Zeit sein Bedingung des Wirklichseins? Wenn man das sagen müßte, dann müßte man, scheint es, auch sagen: in der Gegenwart sein ist Bedingung des Wirklichseins; denn was nicht in der Gegenwart ist, ist ja notwendig entweder in der Vergangenheit oder in der Zukunft; das Vergangene aber ist nicht mehr, und das Zukünftige ist noch nicht; es ist demnach wirklich nur, was in der Gegenwart ist. — Aber man achte auf die Folge: in der Gegenwart kann überhaupt gar nichts sein, die Gegenwart ist nicht ein Raum, sondern gleichsam ein beweglicher

Punkt. Zeiträume, in denen ein Seiendes sich mit seinem Dasein ausbreiten kann, giebt es nur in der Vergangenheit und in der Zukunft. In der Gegenwart sein kann also auf keine Weise als Bedingung des Wirklichseins angesehen werden; auf jeden Fall müßte man zugeben, daß auch das Vergangene und also wohl auch das Zukünftige wirklich sei. — Vielleicht wird es nun leichter scheinen zuzugeben: in der Zeit sein ist nicht Bedingung des Wirklichseins, oder um mit Kant zu reden: die Zeit ist nicht Existenzform der Wirklichkeit, sondern eine Form unserer sinnlichen Anschauung. Was in unserem, an diese Anschauungsform gebundenen Bewußtsein als ein in der Zeit auseinander gezogener Vorgang sich darstellt, das ist an und für sich ein zeitlos Bestehendes, ein Ewiges. Jedes Wirklichkeitsmoment, und so auch ein Menschenleben, ist ein in der Wirklichkeit absolut oder ewig Bestehendes. Es ist sinnlos zu denken: mit dem Tode ist alles aus, dann ist das Leben vergangen und vernichtet und es ist nicht anders, als ob es nie gewesen wäre. Ein Leben kann durch den Tod auf keine Weise vernichtet werden; was gelebt ist, das ist notwendig ein ewiger und unauslöschlicher Bestandteil der Wirklichkeit und nie mehr auszutilgen oder zu verändern. Durch den Tod wird die Fortsetzung des irdischen Lebens abgeschnitten, aber der Lebensinhalt selbst ist schlechterdings nicht zu vernichten: das Wirkliche ist seiner Natur nach ewig, kein Wirkliches kann, mit Angelus Silesius zu reden, jemals zerwerden und vergehen*).

Ist das eine unwirksame, abstrakte Erwägung? Vielleicht doch nicht ganz. Wenn wir irgendwo vor den Augen der Menschen auftreten, und sei es auf einen Augenblick vor den Augen Vorübergehender, so ist uns nicht gleichgiltig, wie unser Bild in ihnen sich darstellt; wir wissen, es ist kaum einen Augenblick in ihrem Bewußtsein, um dann auf immer vergessen zu werden, und dennoch geben wir Acht, daß es kein widriges oder häßliches Bild sei. Unzählige Menschen lebten und starben in dem Gedanken an das Bild, das künftige Geschlechter von ihnen sich machen würden: und wir sollten dagegen gleichgiltig sein, wie unser Bild sich, nicht in einem Augenblicksbewußtsein, nicht in dem Gedächtnis der nächsten Generationen, sondern gleich-

*) Weil die Geschöpfe gar in Gottes Wort bestehn,
Wie können sie denn je zerwerden und vergehn?

ſam auf dem Grunde der Wirklichkeit ſelbſt für alle Ewigkeit einprägt? Und nicht ein Bild, ſondern vielmehr unſer Weſen ſelbſt? Wir ſollten, nur auf den Genuß des Augenblicks erpicht, gleichgiltig dagegen ſein, ob unſer Weſen als ein nichtiges, leeres, häßliches, verworfenes, oder als ein ſchönes und gutes für immer in der ewigen Wirklichkeit ſich darſtellt? —

Aber die Wirklichkeit hat ja kein Bewußtſein und ich ſelbſt werde kein Bewußtſein haben; was aber geht mich ein Daſein an, wenn ich kein Bewußtſein davon habe und auch ſonſt niemand? —

Iſt denn das ausgemacht, daß die Wirklichkeit ohne Bewußtſein iſt? Mag nicht das Allweſen ein abſolutes Bewußtſein ſeiner ſelbſt, ſeines Weſensinhaltes haben? Abſurd wird doch ein Gedanke nicht ſein, den ſo viele der tiefſten Denker aller Zeiten vielmehr für einen notwendigen hielten. Das göttliche Bewußtſein wird ein anderes ſein, als das irdiſch-zeitliche Bewußtſein des Menſchen und wir können es nicht ausdenken, vorſtellen oder beſchreiben. Aber wer will behaupten, daß nichts ſein kann, als was wir vorſtellen können? — Und daß die Einzelweſen, welche hier ein zeitliches Bewußtſein erleben, nicht auch eines ewigen Bewußtſeins teilhaftig ſein könnten, wer will es behaupten? Warum ſollte nicht ein Weſen, das ſeines inneren Lebens als eines in der Zeit ausgedehnten Verlaufs ſich bewußt iſt, deſſelben auch sub specie aeternitatis inne werden können? Wiſſen wir denn, wie zeitliches Bewußtſein entſteht oder beſtehen kann?

Und man könnte darauf hinweiſen, wie mit den zunehmenden Jahren eine Umbildung des Bewußtſeins ſich vollzieht: mehr und mehr zieht ſich das Bewußtſein in die Anſchauung des Vergangenen zurück, um ſchließlich im höheren Alter bei der reinen äſthetiſchen Betrachtung des Vergangenen als des Seienden, nicht mehr Werdenden, anzulangen. Was iſt es, das dann über den Wert des Lebens entſcheidet? Ob es Genuß eingetragen hat? oder ob es ein würdiges und rechtſchaffenes war? Die chriſtliche Moralpredigt pflegt überall die Mahnung einzuſchärfen: des Todes und der Ewigkeit eingedenk zu ſein und ſo zu handeln und zu leben, als man angeſichts des Todes wünſchen werde gelebt zu haben. In der That eine ebenſo gegründete, als wirkſame Mahnung: es kommt für dich, wer du auch ſeieſt und was du auch meinen und glauben magſt, die

Zeit, und sei es erst am Lebensende, wo es dir ganz gleichgiltig sein wird, was du in dieser Welt von Genüssen aller Art an dich gebracht, wie viel du an Reichtümern und Ehren erobert, wie weit du deine Begierden durchgesetzt hast; es kommt die Zeit, und sei es erst auf dem Todtenbette, wo dir nur eines nicht gleichgiltig sein wird: ob du als ein rechtschaffener Mann dein Werk auf Erden, wie groß oder klein es war, ehrlich gethan, ob du als ein tapferer und wahrhafter Mann den Kampf des Lebens gekämpft habest. — Giebt sich nicht hierin eine ganz unmittelbare Überzeugung kund, daß das Vergangene nicht ein Nichtiges und Unwirkliches, sondern ein Dauerndes und Wirkliches ist; was ginge ein Nichtseiendes uns an? — Natürlich, sagst du, es ist in der Erinnerung. — Nun, und wenn das Sein in der Erinnerung das eigentliche Sein wäre? wenn alle Erinnerung ein Ausschnitt aus der absoluten Erinnerung oder vielmehr aus dem absoluten Bewußtseins Gottes wäre? So stünde das Leben, sich selber im Licht des ewigen Selbstbewußtseins Gottes ganz durchsichtig, auf dem Hintergrunde der ewigen Wirklichkeit für alle Ewigkeit eingegraben*).

Wenn man für den Glauben des Christentums in philosophischer Begriffssprache einen Ausdruck suchen wollte, müßte man, scheint es, auf eine ähnliche Formel kommen. Was sagt die Schrift von dem ewigen Leben? Doch dies: daß es nicht ein sinnlich-zeitliches Leben sei, sondern ein übersinnlich-ewiges; daß es nicht in Essen und Trinken bestehe, sondern in einer unaussprechlichen Herrlichkeit und Seligkeit oder ihrem Gegenteil; daß mit dem Ende des irdischen Lebens die Möglichkeit einer Veränderung des Wesens und damit des Zustandes abgeschnitten sei, das heißt doch, daß kein Leben in der Zeit folgen werde, denn Leben in der Zeit ohne Veränderungen

*) Der Geist, der ewig ist, macht aus sich selber
Den Lohn für gut' und sündige Gedanken,
Ist selbst des Bösen Ursprung und das Ende,
Sich selber Raum und Zeit: sein inres Fühlen,
Wenn erst vom Fleisch erlöst, borgt keine Farben
Von den vergänglichen Gestalten draußen,
Nein, gehet auf in Leiden oder Wonnen,
Die das Bewußtsein seines Werks gebiert.
(Byron, Manfred.)

ist ja etwas, was überhaupt nicht gedacht werden kann. — Freilich der Glaube bleibt nicht bei diesen abstrakten und negativen Ausdrücken, welche Sinnlichkeit und Zeitlichkeit abstreifen, stehen; er bekleidet den Gedanken eines unsinnlich-unzeitlichen Lebens alsbald selbst wieder mit den Formen und Farben des sinnlich-zeitlichen Lebens: er spricht von einer Stadt Gottes, mißt ihre Länge und Breite, baut die Gassen aus Gold und die Thore aus Perlen, läßt die Seligen, mit weißen Kleidern angethan und Palmen in den Händen, Gott und dem Lamm Loblieder singen; und ebenso wird die Hölle mit widerwärtigen und schrecklichen Phantasmen ausgestattet.

Das sind Bilder und doch wieder nicht bloße Bilder oder Redefiguren. Es ist das Eigentümliche des Glaubens, daß er über die sinnliche Welt sich erhebt, und doch wieder in ihr bleibt und an ihr festhält; was er mit der Rechten wegwirft, hebt er mit der Linken wieder auf. Das ganze kirchliche Bekenntnis bewegt sich auf dieser Grenze zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen, zwischen Imagination und Denken. Gott kommt einerseits nichts zu von den Bestimmungen der sinnlich-zeitlichen Endlichkeit; er ist unendlich, allgegenwärtig, ewig, unveränderlich; und dann hat er andererseits wieder die Bestimmungen endlicher Wesen an sich: denkt, fühlt, will, handelt, leidet, betrübt und freut sich. Die polytheistischen Religionen legten mit voller Unbefangenheit den Göttern sinnlich-menschliches Wesen bei, das giebt ihnen die ästhetische Vollkommenheit, die wir noch heute nicht umhin können an den griechischen Göttern zu bewundern. Das Christentum hatte zu der sinnlichen Welt von Anfang an ein anderes, ablehnendes Verhalten. Und dazu kam, daß es in eine Welt trat, in welcher die große Scheidung zwischen Denken und Einbildung, die ursprünglich eins sind, längst stattgefunden hatte: Xenophanes und Parmenides, Plato und Aristoteles hatten nicht umsonst gelebt. So entstand die Dogmatik, jene Zwitterbildung von Glauben und Wissen, als deren eigentliche Aufgabe man bezeichnen könnte: die Kluft zwischen Denken und Imagination immer von Neuem mit Worten und Formeln zuzudecken; man denke an die Abendmahlstheorien, die so lange im Mittelpunkt der dogmatischen Bemühungen gestanden haben und ihre Beweise, daß dieses Brod zwar Brod, aber doch nicht Brod, sondern der wahre Leib Christi

sei. Wird die Zeit kommen, die das Vergebliche dieser Bestrebungen einsehen und den Unterschied zwischen Gedanken und Bildern, Begriffen und Symbolen bestehen zu lassen sich entschließen wird? Wird die Zeit kommen, die sich entschließen wird anzuerkennen, daß die Formeln des Bekenntnisses Symbole und so wenig adäquate Begriffe göttlichen Wesens und Wirkens sind, als die Bildnisse Raphaels Porträts der heiligen Familie, oder die griechischen Götterbilder Porträts von Zeus und Apollon? Sind diese nichts, wenn sie das nicht sind? Was würde die Folge sein, wenn es eine Pseudowissenschaft gebe, die sich zur Aufgabe machte, den Porträtcharakter der Bilder zu beweisen? Würde sich nicht die Empörung über diese Versuche, vor allem, wenn sie durch öffentliche Autorität geschützt würden, gegen die Bilder selbst richten?

Achtes Kapitel.

Die Freiheit des Willens.

1. Ich schließe hier eine Betrachtung über ein Problem an, das ebenfalls auf dem Grenzgebiet der Ethik und Metaphysik liegt: das Problem der Willensfreiheit.

An die Spitze der Erörterung stelle ich die Unterscheidung einer doppelten Bedeutung des Wortes: es wird von Willensfreiheit in einem psychologischen und in einem metaphysischen Sinn geredet: jene bedeutet die Fähigkeit, durch eigenen Wunsch und Willen Ursache von Entschließungen und Handlungen zu sein (Wahlfreiheit); letztere bedeutet, daß der Wille oder die einzelnen Entschließungen selbst keine Ursache haben.

In der gewöhnlichen Rede kommt allein die Freiheit in dem ersten Sinne vor. Frei wird eine Handlung genannt, sofern sie ihre nächste Ursache in dem Willen des Handelnden hat, unfrei dagegen, sofern sie durch äußere Gewalt bewirkt wurde, sei es unmittelbar durch physischen Zwang, sei es mittelbar durch Drohung, Vorspiegelung falscher Thatsachen u. s. w. Auch im letzteren Fall erscheint nicht eigentlich der Wille selbst als Urheber des Entschlusses; doch ist hier

ein weiter Spielraum zwischen leiser Beeinflussung und unwiderstehlicher Nötigung, und also ein entsprechender allmäliger Übergang von voller Freiheit zur vollen Unfreiheit. Jemand bleibt in einem Zimmer, weil er darin zu thun hat, oder weil er keine Neigung empfindet es zu verlassen, oder weil ihm für das Bleiben die Erfüllung eines Wunsches versprochen, oder weil für das Verlassen eine Strafe in Aussicht gestellt ist, oder weil ein Posten mit einem geladenen Gewehr davorsteht und Befehl hat, ihn beim Heraustreten niederzuschießen, oder weil die Thür verriegelt und er selbst an Händen und Füßen gebunden ist. Hier haben wir eine Stufenfolge von voller Freiheit des Willens bis zu vollendeter Unfreiheit oder Nötigung.

Daß Willensfreiheit in diesem Sinne stattfinde, ist nie bezweifelt worden. Dagegen ist Gegenstand endlosen Streites, ob auch in dem anderen Sinne von Willensfreiheit die Rede seine könne. Von den Verteidigern der metaphysischen Freiheit wird behauptet, daß der Wille selbst nicht durch Ursachen bestimmt werde, sondern letzte, unverursachte Ursache seiner Entscheidungen sei. Er trete aus dem vom Kausalgesetz beherrschten Weltlauf heraus und erst hierdurch sei der Mensch eigentlich frei; sonst sei das Handeln nicht mehr frei, als jedes andere Naturereignis. — Diese metaphysische Freiheit kann wieder auf doppelte Weise gedacht werden. Entweder nimmt man an, der Wille eines Menschen sei ein agens, das selbst zwar unverursacht und als ein schlechthin unabhängiges außer dem Weltzusammenhang stehe, nun aber nach immanenter Gesetzmäßigkeit sich bethätige in dem Sinne, daß seine Wirkungen aus seiner Natur erfolgen. So Schopenhauer: operari sequitur esse; aber das esse, der Wille selbst, hat keine Ursache oder ist so zu sagen Ursache seiner selbst (causa sui). Oder man nimmt an, daß die einzelnen Willensakte als solche unverursacht sind, so daß jeder derselben als ein absolut neues, durch den bisherigen Verlauf aller äußeren und inneren Ereignisse in keiner Weise bestimmtes Element in die Wirklichkeit eintritt, in welcher er dann freilich, wie jedes andere Element, bestimmte Wirkungen hervorbringt. Der Wille wäre dann, wenn man denn von einem Willen hierbei noch reden wollte, ein völlig gesetzloses agens.

Das Problem der metaphysischen Freiheit des Willens wird noch vielfach für eines der schwierigsten und größten Probleme der Philosophie gehalten. Mir scheint es zu diesen nicht zu gehören. Es ist ein Problem, das unter bestimmten Umständen entstanden ist und mit dem Aufhören dieser Umstände verschwinden wird: es gehört der philosophirenden Theologie, der Scholastik, an.

Die griechische Philosophie kennt das Problem eigentlich nicht; es wird nur gelegentlich gestreift; im ganzen betrachtet sie den Menschen unbefangen als ein Glied des Naturganzen, aus dem er hervorwächst und unter dessen allgemeiner Gesetzmäßigkeit, so weit denn dieser Begriff von der griechischen Philosophie überhaupt ausgebildet ist, auch er verbleibt.

Dagegen fand die kirchliche Philosophie, welche auf dem Boden des Dogmas erwuchs, eine schwer aufzulösende Frage vor.

Zwei feststehende Punkte waren gegeben: Gott hat durch seinen Willen den Menschen geschaffen; derselbe muß also ursprünglich gut sein. Andererseits steht nicht minder fest, daß der Mensch, wie er nun ist, von Natur böse ist. Das zweite Stück ist die Voraussetzung des Grunddogmas von der Erlösung, die Voraussetzung zugleich der Notwendigkeit der Kirche. Wie ist nun das Böse in die Welt hineingekommen? Durch Gott, ihren Urheber? Das ist unmöglich, Gott ist gut und allmächtig und also sind seine Werke als solche notwendig auch gut. Das Böse muß also hinterher in die Schöpfung gekommen sein. Nicht von außen, denn außer Gott und der Welt giebt es ja nichts; also durch die Geschöpfe selbst. Aber wie kann ein Geschöpf ein anderes werden, als es ist, ein anderes, als wozu es vom Schöpfer gemacht worden ist? Hier ist der Punkt, wo die metaphysische Freiheit des Willens als Lösung sich darbot. Gott hat dem Menschen den freien Willen gegeben, damit er aus sich selbst sich für das Gute entscheide, ohne freie Entscheidung giebt es keine Sittlichkeit; Freiheit ist aber der Natur der Sache nach die Möglichkeit, nach beiden Seiten sich zu wenden. Der Mensch nun machte von seiner Freiheit den Gebrauch, für das Böse sich zu entscheiden: Adam sündigte durch Ungehorsam und mit ihm fiel das ganze Geschlecht. So ist das Böse nicht durch Gott, sondern durch den Menschen in die Welt gekommen, wenn auch mit Gottes Zulassung.

der Seele als einem geistigen Automaten (automaton spirituale). Leibniz und Wolff versuchen vergeblich durch eine Unterscheidung von mathematischer und physischer Notwendigkeit von dem Vorwurf des Determinismus sich zu reinigen. Kant und Schopenhauer konstruieren allerdings eine „intelligible" Freiheit; aber in der Welt, welche alle Menschen die wirkliche nennen, herrscht das Gesetz der Kausalität: mit ganz derselben Ausnahmslosigkeit, als die Ereignisse in der physischen Welt, erfolgen auch die Ereignisse in der geistigen Welt nach den dieser eigenen Naturgesetzen; nur zufällig, wegen ihrer großen Verwickeltheit, sind sie unberechenbar, wie es auch viele physikalische Vorgänge sind, z. B. die meteorologischen oder die organischen; an sich wären alle Ereignisse, mögen sie in der äußeren oder der inneren Welt geschehen, in gleicher Weise, wie die astronomischen, der Rechnung zugänglich.

2. In der That, es scheint schwer, angesichts der Thatsachen dieser Ansicht nicht zuzustimmen.

Wie kommt ein Mensch, ein menschlicher Wille, in die Welt? So viel wir sehen, nimmt sein Leben einen Anfang in der Zeit. Ist der Anfang ursachlos? oder ist seine Ursache eigene Wahl? Offenbar nicht; wie das Tier, so wird der Mensch von Eltern gezeugt und geboren; er gleicht denselben nach dem Leibe und nach der Seele; er ererbt so gut ihr Temperament, ihre Begierden, ihre sinnlich-intellektuellen Kräfte, als ihre körperlichen Eigenschaften. Er empfängt den ganzen leiblich-geistigen Habitus des Volks, aus dem er geboren wird, als Naturausstattung. Auch die Geschlechtsbestimmtheit, durch welche das ganze Leben so entscheidend gestaltet wird, empfängt er, wir wissen nicht durch welche Ursachen, doch wird niemand annehmen, daß es in Folge einer eigenen Willensentscheidung geschehe. In der Entstehung des Menschen deutet also nichts darauf hin, daß er gleichsam ein exemtes Gebiet, eine Enklave in dem Reich der Natur bilde, für die ihre Gesetze nicht gelten.

Diese Anlage entwickelt sich dann unter dem bestimmenden Einfluß der Umgebung, der Natur- und vor allem der Menschenumgebung. Das Kind wird durch die Familie hinein erzogen in die Lebensform seines Volkes. Es eignet sich dessen Sprache an und mit der Sprache ein mehr oder minder vollständiges System von Begriffen

Ob diese Lösung die Schwierigkeit beseitigt, mag dahingestellt bleiben. Man könnte doch fragen: kann überhaupt ein Schöpfer einem Geschöpf solche Freiheit, d. h. die Fähigkeit verleihen, etwas mit absoluter Selbstständigkeit zu wollen oder zu thun? Wird nicht jede Handlung und Entscheidung aus der Natur des Geschöpfs erfolgen? Und ist dann nicht der Urheber seiner Natur auch Urheber aller seiner Handlungen? Wollte man aber sagen: die Entscheidung gehe nicht aus der Natur des Geschöpfs als Folge hervor, dann käme sie ja über es wie ein absolutes Verhängnis. — Auch bleiben rein theologische Bedenken gegen jene Lösung bestehen; z. B. aus der Allmacht und Allwissenheit Gottes, oder aus der Notwendigkeit der Gnade Gottes und der natürlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten: so kommen Calvin und Luther zur Leugnung der Willensfreiheit, jener in der Lehre von der Prädestination, der man logische Konsequenz nicht absprechen kann, dieser in der Lehre von dem Unvermögen oder der Unfreiheit des natürlichen Menschen, für das Gute sich zu entscheiden. So ist dieses ganze Gebiet, mit Ovid zu reden, instabilis tellus, innabilis unda.

Die moderne Philosophie, die auf dem Boden der neuen Naturwissenschaft entstanden ist, hat das ganze Problem freilich nicht gelöst, aber sie läßt es fallen. Die Einheit des Naturlaufs, der Bewegung weder gewinnt noch verliert, ist eine der Grundanschauungen der Neuzeit, die sich, seitdem sie von den großen Denkern des 17. Jahrhunderts ausgesprochen, mit unwiderstehlicher Gewalt durchgesetzt hat. Auch die Auffassung der geistigen Vorgänge ist durch diese Anschauung als regulatives Princip mehr und mehr bestimmt worden. Hobbes sieht die geistigen Vorgänge selbst als Bewegungen an, von metaphysischer Willensfreiheit kann also so wenig die Rede sein, als von der Entstehung von Bewegung oder Materie aus nichts. Dagegen giebt es selbstverständlich Freiheit in psychologischem Sinn. Er faßt seine Ansicht in eine epigrammatische Formel, die man in der That als das letzte Wort in dieser Sache bezeichnen kann: libertas non est volendi, sed quae volumus faciendi: es giebt ein Wollen des Thuns, und das nennen wir Freiheit, aber nicht ein Wollen des Wollens. Spinoza, dessen System schlechterdings keinen Raum für isolirte oder exemte Wirklichkeitselemente läßt, spricht so

der Seele als einem geistigen Automaten (automaton spirituale). Leibniz und Wolff versuchen vergeblich durch eine Unterscheidung von mathematischer und physischer Notwendigkeit von dem Vorwurf des Determinismus sich zu reinigen. Kant und Schopenhauer konstruieren allerdings eine „intelligible" Freiheit; aber in der Welt, welche alle Menschen die wirkliche nennen, herrscht das Gesetz der Kausalität: mit ganz derselben Ausnahmslosigkeit, als die Ereignisse in der physischen Welt, erfolgen auch die Ereignisse in der geistigen Welt nach den dieser eigenen Naturgesetzen; nur zufällig, wegen ihrer großen Verwickeltheit, sind sie unberechenbar, wie es auch viele physikalische Vorgänge sind, z. B. die meteorologischen oder die organischen; an sich wären alle Ereignisse, mögen sie in der äußeren oder der inneren Welt geschehen, in gleicher Weise, wie die astronomischen, der Rechnung zugänglich.

2. In der That, es scheint schwer, angesichts der Thatsachen dieser Ansicht nicht zuzustimmen.

Wie kommt ein Mensch, ein menschlicher Wille, in die Welt? So viel wir sehen, nimmt sein Leben einen Anfang in der Zeit. Ist der Anfang ursachlos? oder ist seine Ursache eigene Wahl? Offenbar nicht; wie das Tier, so wird der Mensch von Eltern gezeugt und geboren; er gleicht denselben nach dem Leibe und nach der Seele; er ererbt so gut ihr Temperament, ihre Begierden, ihre sinnlich-intellektuellen Kräfte, als ihre körperlichen Eigenschaften. Er empfängt den ganzen leiblich-geistigen Habitus des Volks, aus dem er geboren wird, als Naturausstattung. Auch die Geschlechtsbestimmtheit, durch welche das ganze Leben so entscheidend gestaltet wird, empfängt er, wir wissen nicht durch welche Ursachen, doch wird niemand annehmen, daß es in Folge einer eigenen Willensentscheidung geschehe. In der Entstehung des Menschen deutet also nichts darauf hin, daß er gleichsam ein exemtes Gebiet, eine Enklave in dem Reich der Natur bilde, für die ihre Gesetze nicht gelten.

Diese Anlage entwickelt sich dann unter dem bestimmenden Einfluß der Umgebung, der Natur- und vor allem der Menschenumgebung. Das Kind wird durch die Familie hinein erzogen in die Lebensform seines Volkes. Es eignet sich dessen Sprache an und mit der Sprache ein mehr oder minder vollständiges System von Begriffen

und Urteilen. Es wird hinein erzogen in die Sitten und Gewohnheiten seines Volkes, von welchen die meisten Menschen lebenslänglich im Handeln und Urteilen bestimmt werden. Es wird in die Schule gethan, sein Verstand zieht das Wissen in der Form an, in der es dort heimisch ist, meist um es lebenslänglich anzubehalten. Es wird in die Kirche geführt und empfängt hier weitere Eindrücke, die, sei es positiv, sei es negativ, auf die Gestalt des inneren Menschen lebenslänglich Einfluß üben. Es wird endlich aus dem Hause und der Schule entlassen, aber nur um unter den Einfluß einer neuen erziehenden Macht zu treten: der Gesellschaft. Auch in die Gesellschaft wird der Einzelne hinein geboren, für die Wahl bleibt in der Regel nur ein geringer Spielraum: durch die Abstammung gehört er einer Klasse, einem Stand in der Regel lebenslänglich an. Unabläßig arbeitet nun die Gesellschaft an ihm; sie sagt ihm mit Worten oder Thaten, was recht und unrecht, was anständig und unanständig, was gefällig oder anstößig ist. Sie stellt ihm seine Aufgaben, sei es durch Gebot, sei es durch Nachfrage. Durch seine Zeit empfängt jeder seine Vorschrift: der Baumeister baut nicht wie er will, sondern wie die Zeit will: im 14. Jahrhundert gothisch, im 16. Renaissance, im 18. Rokoko. So wählt auch der Gelehrte nicht seine wissenschaftliche Aufgabe, sie wird ihm von seiner Zeit gestellt: im 14. Jahrhundert eine begriffliche Untersuchung über Substanz und Accidenz, im 16. lateinische Verse nach dem Muster Virgils, im 18. eine mathemathisch-physikalische Untersuchung oder eine gemeinnützige Abhandlung von der Schädlichkeit des Aberglaubens. Heutzutage macht derselbe eine historische Untersuchung über einen verschollenen griechischen Schriftsteller oder gräbt prähistorische Knochenreste aus.

Der Zusammenhang scheint lückenlos: Volk und Zeit, Eltern und Erzieher, Umgebung und Gesellschaft bestimmen jedem einzelnen Menschen Anlage und Entwickelung, Lebensstellung und Lebensaufgabe. Er erscheint als ein Produkt der Gesammtheit, aus der er hervorwächst; wie ein Sproß am Baum nicht durch seinen Willen Form und Funktion hat, sondern durch den Gesammtkörper, an dem er wächst, so bestimmt auch ein Mensch nicht, selbst vor sich selber seiend, durch einen Entschluß seines Willens sich Gestalt und Lebensloos: er kommt in die Welt und er funktionirt in der Welt als ein

Glied des Volkskörpers. Und mit dem Leben seines Volkes ist also auch sein Leben eingesenkt in das geschichtliche Gesammtleben der Menschheit und zuletzt in die ewige und unvordenkliche Notwendigkeit des Weltlaufs.

Aber, so wird gesagt, das Selbstbewußtsein weiß doch gar nichts von solcher Notwendigkeit. Jeder hat unmittelbar das gewisseste Gefühl, daß er nicht von außen zu dem gemacht wird, was er ist, daß er selbst überall dabei war und daß alles anders gekommen wäre, wenn er anders gewollt hätte. Und nicht minder hat er das gewisseste Bewußtsein, daß die zukünftige Gestaltung seines Lebens von seinem Willen abhange: ich könnte noch heute mein Geschäft aufgeben und ein anderes anfangen, könnte nach Petersburg oder nach London oder nach Amerika übersiedeln: das alles steht lediglich bei mir. Und doch würde offenbar der Inhalt meines Lebens dadurch ein völlig anderer. Ich könnte auch und sollte es vielleicht, so sagt ferner das Selbstbewußtsein, meine Lebensweise, mein Verhalten gegen Andere, meinen Charakter ändern. Ist das alles eine Täuschung?

Sicherlich nicht. Das Selbstbewußtsein täuscht hierin gar nicht. Aber was sagt es denn? Doch dies: daß zu den Faktoren, welche den Inhalt meines Lebens, die Gestalt meines Selbst bestimmt haben und bestimmen werden, auch meine Wünsche und Neigungen, meine Überlegungen und Entschlüsse, und zwar in erster Linie gehören. Es sagt mir, daß ich nicht von außen, wie ein Zahnrad in einer Maschine, bewegt werde, sondern durch Vermittelung eines Inneren, das ich meinen Willen nenne. Es ist der Unterschied des Organischen vom Unorganischen überhaupt, daß jenes nicht durch äußere, mechanische Einwirkung Gestalt empfängt, sondern durch die Thätigkeit eines inneren Princips: ein Bildwerk wird durch Meißeln oder Kneten geformt, ein organisches Gebilde kann durch mechanische Einwirkung wohl zerstört, aber nicht gestaltet werden. So wird auch der Mensch nicht durch mechanischen Zwang von Seiten der Dinge und Menschen gestaltet, sondern der äußere wie der innere Mensch gewinnt seine Gestalt, indem ein inneres Princip, gegen die Einwirkungen von außen reagirend, sich allmälig auswirkt. Das ist es, was das Selbstbewußtsein sagt; keineswegs aber sagt es, daß die einzelnen

Vorgänge urſachlos erfolgten, daß in jedem Moment des Lebens jedes beliebige Ereignis, völlig ohne Rückſicht auf alle früheren, eintreten kann, was ja, wenn es wirklich einträte, mit der vollſtändigen Auflöſung des Lebens in eine Reihe zuſammenhangs- und ſinnloſer Zufälle gleichbedeutend wäre. Und eben ſo wenig ſagt es, daß jenes innere Princip, die Willensanlage, das Ich, oder wie wir es nennen wollen, ſelbſt ein abſolut Unverurſachtes ſei, daß es in die Welt eintrete ohne allen Zuſammenhang als ein völlig iſolirtes Element. Es widerſpricht auf keine Weiſe der Vorſtellung, daß das Ich ſelbſt, nicht anders als der organiſirte Leib, ein gewordenes und urſprünglich mit ſeiner ganzen Natur aus Anderem abgeleitetes Weſen iſt, das auch noch in ſeiner erſten Entwickelungsperiode formender Einwirkung gegenüber ungemein bildſam bleibt und erſt allmälig widerſtandsfähiger wird und die Fähigkeit erlangt, durch Entſchlüſſe ſeine Beziehungen zu ſeiner Umgebung und dadurch indirekt ſeine eigene Geſtalt zu verändern. Wenn uns die Beobachtung auf eine ſolche Vorſtellung führt, ſo wird ihr von dem Selbſtbewußtſein auf keine Weiſe widerſprochen.

3. Aber wo bleibt dann die Verantwortlichkeit? Dann iſt jeder Menſch zuletzt doch, wozu ihn Gott oder die Natur machte und Gott oder die Natur trägt die Schuld, wenn aus ihm nichts Rechtſchaffenes wird. Er ſelbſt kann nichts dafür, er hat ſich ja weder die urſprüngliche Anlage und Willensrichtung, noch Eltern und Geſellſchaft ausgeſucht, er mußte alſo, als ein ſolcher in ſolcher Umgebung, ein ſolcher werden. Wie kann man ihn tadeln, wie kann man ihn ſtrafen für das, was er eigentlich nicht gethan, ſondern gelitten hat?

Hierauf iſt zu erwidern, daß der erſte Teil dieſer Folgerung nicht ohne Grund iſt, wohl aber der zweite. In der That, Gott oder die Natur können, wenn ſie die Urheberſchaft nicht ablehnen können, auch die Verantwortlichkeit für ihre Hervorbringungen nicht von ſich weiſen. Eine Familie, die in einer Reihe von Generationen lauter mißratene Individuen hervorbrächte, würden wir als eine ſchlechte und mißratene verachten; eine Geſellſchaft, eine Nation, aus der lauter widerwärtige und verkommene Geſtalten hervorgingen, würden wir haſſen und verabſcheuen. Wenn die Welt überhaupt nur häßliche

und verkommene Geschöpfe hervorbrächte, so würden wir ohne Zweifel sagen: sie taugt nichts, und wenn wir einen Urheber derselben annähmen, so würden wir ihn so wenig als sein Werk bewundern. Gereicht ein schönes und gutes Menschenleben Gott zur Ehre, so gereicht ohne Zweifel ein nichtiges oder schändliches Leben Gott zur Unehre. Wie die eine Folgerung gezogen werden kann ohne die andere, ist völlig unfaßbar. Eine Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen, wenn wir so reden wollen, ist nicht auf dem Wege erreichbar, daß man das Böse auf den menschlichen Willen als absolute und letzte Ursache zurückführt, sondern nur durch eine Reflexion von der Art, wie sie früher angedeutet worden ist (S. 251 ff.), daß das Böse, so sehr es böse bleibt, doch um des Guten willen auf gewisse Weise notwendig ist, indem dieses ohne jenes nicht sein und erscheinen kann.

Also die Zurückführung des Bösen auf Ursachen bedeutet allerdings zugleich eine Zurückbeziehung des Urteils auf jene Ursachen. Aber, so ist nun hinzuzufügen, unser Gefühl, unser Urteil und unser Verhalten gegen das nichtige oder böse Individuum wird dadurch nicht ein anderes. Freilich, würden wir sagen, aus dieser Wurzel kann nichts Gutes kommen; aber damit würden wir nicht zugleich sagen: also ist das Erzeugnis, so verkommen es sein mag, rein und schuldlos und wir wollen ihm als einem solchen begegnen. Das Urteil über den Wert einer Person hängt davon ab, was sie ist, nicht davon, wie sie geworden ist, was sie ist, und davon hängt auch das Verhalten gegen sie ab. Ein Baum, der schlechte Früchte trägt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Wir wissen wohl, er kann nichts dafür, d. h. er hat nicht sein Dasein und seine Natur selbst gewählt, aber das hindert nicht zu sagen: er taugt nichts, was hindert er das Land? So rotten wir ein wildes und bösartiges Haustier aus, ohne daß wir meinen, es habe seine Bosheit selbst freiwillig angenommen; es ist nun einmal seine Natur so, und dabei bleiben wir stehen. Nur ein Umstand könnte uns zurückhalten: wenn wir uns überzeugten, daß die Ursache der mißfälligen Bildung nicht sowohl in der ursprünglichen Anlage, als in ungünstigen Entwickelungsbedingungen liege, wenn der Baum in schlechtem Erdreich stand, wenn das Tier in den Händen roher Menschen war, dann über-

legen und versuchen wir vielleicht, ob es nicht möglich ist, die ungünstigen Einwirkungen zu entfernen, die Mißbildung durch Veränderung der äußeren Lebensbedingungen rückgängig zu machen. Ist aber die ursprüngliche Natur selbst untauglich, dann ist die Verwerfung zweifellos.

Unser Gefühl reagirt nicht wesentlich anders, wo es sich um Menschen handelt. Es dient einem verkommenen und verlumpten Individuum nicht zur entschuldigenden Empfehlung, wenn es sich darauf berufen kann, es stamme aus einer schon seit Generationen verkommenen Familie. Schwerlich auch vor sich selber. Wenn jemand sich sagte: ich bin durch meine ursprüngliche Natur, von Eltern und Voreltern her, ein schlechter Kerl, so würde das nichts daran ändern, daß er eben auch die Gefühle hätte, von welchen Schlechtigkeit und Verkommenheit begleitet sind. Zur Entschuldigung dagegen würde es ihm vor ihm selber und vor Andern gereichen, wenn er sagen könnte: von Natur bin ich gar nicht schlecht, eigentlich gehöre ich gar nicht in die Gesellschaft, in der ihr mich seht. Durch solche und solche Umstände ist es dahin gekommen — freilich nicht ohne daß ich dabei war; aber ich bin ein Mensch, mein Wille ist nicht absolut widerstandsfähig gegen die Reizungen zum Bösen: ich bin unverschuldet in Not gekommen, ich bin von Menschen niederträchtig behandelt worden, ich bin unversehens in schlechte Gesellschaft geraten. Wenn wir diese Rede glaubhaft finden, dann wird eine Umstimmung des Gefühls bei uns eintreten, das Mitleid wird den Zorn zurückdrängen, wir werden versuchen, den Unglücklichen in günstigere Verhältnisse zu bringen, hoffend, daß die gute Natur über die Mißbildung noch Herr werde.

Also eine doppelte Zurechnung findet statt: erst wird dem Individuum selbst sein Leben zugerechnet, sodann auch den Kollektivwesen, durch welche es gestaltet worden ist, der Familie, der Gesellschaftsklasse, dem Volk, der Menschheit, und zuletzt der Allwirklichkeit selbst. So finden wir es thatsächlich überall: das Gute und das Böse, das uns zunächst an Einzelnen entgegentritt, wird immer und überall zur Würdigung der Kollektivwesen verwertet; aber dadurch wird die Wertschätzung des Einzelnen nicht aufgehoben, im Gegenteil, sie bleibt ja die notwendige Voraussetzung des weiteren Urteils;

der Einzelne ist der Punkt, von wo aus sich Empfindung und Urteil über das Ganze, als dessen Teil er erscheint, sich ausbreitet. Ein Gebäude hat einen häßlichen Flügel oder Anbau: er schändet das ganze Gebäude. Ein Volk bringt viele bettel- oder lügenhafte Individuen hervor: sie schänden das Volk, das sie hervorbringt. Aber die Einzelnen werden dadurch nicht schöner, daß sie diese Züge als erbliche Ausstattung mitbringen.

Es ist mir immer aufgefallen, daß die Sorge um die Verantwortlichkeit sich regelmäßig auf die Zurechnung des Bösen richtet. Warum nicht auch auf die Zurechnung des Guten? Liegt es daran, daß hier die Unabhängigkeit des Werturteils von der Frage nach der Entstehung auf der Hand liegt? Uns an dem Schönen und Guten zu erfreuen, lassen wir uns nicht im mindesten dadurch hindern, daß wir sehen, wie es geworden ist. Oder liegt es daran, daß der Trieb, zu belohnen, in uns weniger dringend ist, als der Trieb, uns zu rächen oder zu strafen?

Ganz ebenso, wie mit der moralischen Zurechnung, verhält es sich auch mit der rechtlichen, die ja auf jener beruht. Die praktische Gerechtigkeitspflege ist niemals darüber in Zweifel gewesen, daß für die Möglichkeit der Zurechnung nur die Wahlfreiheit in Betracht komme; eine Untersuchung der Frage, ob das verbrecherische Individuum die Neigung zum Verbrechen durch Vererbung überkommen oder durch absolute Willensbestimmung sich selber verschafft habe, hat sie niemals für nötig gehalten. Nur vereinzelte Theoretiker sind durch anhaltendes Nachdenken über das Problem der metaphysischen Willensfreiheit oder durch Hinstieren auf die von der Statistik dargebotenen Zahlen in allerlei wunderliche Verwirrung und Zweifel geraten: ob die Gesellschaft ein Recht habe zu strafen? ob sie nicht vielmehr selbst der Schuldige und Strafbare sei? Mit der Regelmäßigkeit von Naturereignissen kehrten die Verbrechen jedes Jahr in gleichen Ziffern wieder, Meineide und Morde und Sittlichkeitsverbrechen; eine Art von Notwendigkeit scheine also hier zu herrschen, wodurch die einzelnen Verbrecher zu Opfern ausersehen würden, das Verbrechenbudget der Gesellschaft voll zu machen.

Hierauf kann man erwidern: es ist ganz recht, die Gesellschaft ist schuldig und also auch strafbar, sie bringt die Individuen mit ver-

brecherischen Neigungen, sie bringt auch Anreiz und Gelegenheit zum Verbrechen hervor. Aber wird sie denn nicht gestraft? Ist nicht zuerst das Verbrechen selbst eine Strafe, die sie erleidet? Der, an dem es verübt wird, gehört ihr ja so gut an, als der Verbrecher. Und eine weitere Strafe ist Furcht und Unruhe, die durch das Verbrechen erzeugt wird. Und eine dritte die Strafe selbst, die an dem Verbrecher vollzogen wird: indem er leidet, leidet wieder ein Glied der Gesellschaft, nämlich eben das, mit dem sie gesündigt hat. Und endlich leidet die Gesellschaft als Gesammtheit eben die Strafen, die sie vollzieht; ist es etwa keine Strafe für ein Volk, viele Tausende mit ungeheuren Kosten in Zuchthäusern und Gefängnissen zu bewachen, zu ernähren, zu kleiden, zu beschäftigen? Sollte die Gesellschaft noch auf andere Weise für die Verbrechen, die sie verübt, bestraft werden? Da sie doch nur in den Einzelnen ist und besteht, so kann sie natürlich auch nur in Einzelnen bestraft werden; sollten also etwa alle Übrigen, mit Ausnahme des Verbrechers selbst, als des einzigen Unschuldigen bei der Sache, bestraft werden? Oder was meinen jene Wunderlichen?

Hinzuzufügen wäre dann weiter, daß unter dem Gesichtspunkte des Gesammtlebens Strafe als ein Heilmittel gegen gewisse Übel der Gesellschaft zu betrachten ist, ein schmerzliches Heilmittel, das die Gesellschaft sich selber verordnet, um jener Übel, nämlich der Verbrechen, ledig zu werden. Natürlich legt man das Heilmittel da auf, wo der Schade ist, das heißt bei dem Verbrecher; hier wird auch zunächst die Wirkung erwartet. Der Verbrecher wird etwa gefangen gesetzt. Dadurch wird ihm in eindringlicher Weise deutlich gemacht, daß sein Verhalten auch für ihn nicht zweckmäßig sei: er kann nicht darauf verzichten wollen, in und mit der Gesellschaft zu leben; durch die Strafe wird er erinnert, daß das nur unter gewissen Bedingungen möglich sei und daß er, wenn er auf jene Bedingungen nicht eingehe, hoffnungslos in der Hand des Stärkeren sei. Zugleich wird ihm in der Arbeit der Weg zu einem friedlichen und ersprießlichen Leben gezeigt. So ist das Zuchthaus gewissermaßen ein Krankenhaus für moralisch Irre, in dem sich denn, wie auch in anderen Krankenhäusern, neben Heilbaren Unheilbare finden. Zugleich bewahrt sich die Gesellschaft durch die Absperrung vor dem Ansteckungsstoff, versucht es wenigstens, wenn es denn auch nicht durchweg gelingt. Die

Todesstrafe wäre nicht anders zu betrachten: sie ist das letzte Mittel, den Verbrecher von seinem bösen Willen zu heilen; was für ein Gewinn wäre ihm verlängertes Leben zur Vermehrung der Schuld? und zugleich schützt sich die Gesellschaft vor den weiteren Störungen, welche ein heillos erkranktes Glied um sich verbreitet.

In der wirklichen Welt ist, wie gesagt, hierüber niemals Zweifel gewesen. Die Zurechnungsfähigkeit und die rechtliche Verantwortlichkeit hat lediglich die Freiheit im psychologischen Sinn zur Voraussetzung. Sofern sich der Wille eines Menschen in seiner That ausdrückt, ist dieselbe seine That und er dafür verantwortlich; ob dieser Wille selbst durch Ursachen außer ihm geworden ist, was er ist, diese Frage wird von dem Richter nie und nirgend aufgeworfen. Sofern dagegen eine Handlung nicht den wirklichen Willen zum Ausdruck bringt, findet auch nicht Zurechnung statt. Wahnsinn macht Wollen im eigentlichen menschlichen Sinn, Entschließung in Folge vernünftiger Überlegung, unmöglich; heftige Leidenschaft kann unter Umständen in gewissem Maaß dieselbe Wirkung haben, in der That kommt dann nicht der eigentliche Wille des ganzen Menschen zum Ausdruck. Deshalb entlastet Affekt und Mangel an Überlegung vor Gericht; allerdings nicht ganz, denn die Unfähigkeit, sich einer leidenschaftlichen Aufwallung zu erwehren, ist ein Mangel des Willens, gegen welchen die Strafe als ein wirksames Heilmittel aufgelegt wird. Ganz vermag dagegen ein unverschuldeter oder unabwendbarer Irrtum zu entlasten: wenn der Wille der Handlung völlig fremd war, bedarf es auch zu seiner Heilung keines Mittels.

4. Und also giebt es eigentlich doch keinen freien Willen?

Damit nicht jemand die Summe der obigen Darlegungen in diese thörichte Formel fasse, füge ich über die Sache noch Folgendes hinzu.

Mit dem Worte *Willensfreiheit* wird in dem allgemeinen Sprachgebrauch eine *wirkliche, positive Eigentümlichkeit des menschlichen Wesens* bezeichnet. Tiere haben auch Willen, aber Willensfreiheit legen wir ihnen nicht bei. Worauf beruht dieser Unterschied?

Tiere werden zur Thätigkeit bestimmt durch augenblickliche Triebgefühle und Wahrnehmungen. Ein Tier sieht die Beute, hört das

Nahen des Feindes; die Wahrnehmungen lösen unmittelbar die entsprechenden Bewegungen, Jagd- oder Fluchtbewegungen, aus. Überlegung, Zweifel und Entschließung findet sich nur in ersten Ansätzen bei den höchst stehenden Tieren.

Für den Menschen sind nun eben diese Dinge charakteristisch. Er bestimmt sein Handeln durch Entschlüsse. Entschlüsse sind das Ergebnis von Überlegungen; in der Überlegung werden mehrere mögliche Handlungen oder Verhaltungsweisen mit den letzten Zwecken des Eigenlebens und des Gesamtlebens zusammengehalten und daraus über sie entschieden. Der Mensch also wird nicht durch Triebgefühle bestimmt, sondern er bestimmt sich selbst durch Zweckgedanken. In Zweckgedanken faßt der Mensch seine ganze Thätigkeit, sein ganzes Leben gleichsam in Eins zusammen und entscheidet nun über die einzelnen Bethätigungen aus der Idee des Ganzen. Das Tierleben zerfällt in eine Vielheit vereinzelter, zusammenhangsloser Bethätigungen, das Menschenleben ist durchgängig Einheit, und die Einheit erzeugt gleichsam aus sich die einzelnen Momente als durch den Sinn des Ganzen gefordert. Dazu kommt, daß die Einheit des praktischen Selbstbewußtseins, oder das Gewissen, eine fortlaufende Kontrole über die einzelnen Regungen des Innenlebens, Gefühle, Bestrebungen, Handlungen, Gedanken, ausübt. Diese Fähigkeit, durch eine Idee seines Lebens die einzelnen Lebensbethätigungen zu reguliren und zu bestimmen, ist nun eigentlich das, was wir den freien Willen nennen. Und so wird auch mit Recht gesagt: frei handelt, wer nicht durch Begierden oder Triebgefühle, sondern durch vernünftige Überlegung, Pflicht und Gewissen in seinem Handeln bestimmt wird; jener wird allein durch die Natur getrieben (agitur), dieser handelt (agit).

Und hiernach können wir nun auch sagen: in gewissem Sinne hat jene Ansicht doch Recht, daß der menschliche Wille exemt oder eine Art Enklave in der Natur bildet. Das Tier ist ein Durchgangspunkt für Naturprozesse, es ist selbst ein Stück Natur, das von außen her durch die beständig andringenden Reize und Einwirkungen bestimmt wird. Der Mensch dagegen tritt gewissermaßen aus dem Naturlauf heraus; er erhebt sich über die Natur und stellt sich ihr als ein Selbst gegenüber, sie bestimmend und benutzend, nicht durch sie bestimmt: der Mensch erhebt sich zur Persönlichkeit. Als solche

vermag er in jeden Augenblick seines Lebens sein ganzes Selbst, sein Ich, zu legen und darum ist er verantwortlich für jedes Moment seines Lebens.

Hiermit ist dann weiter gegeben, daß Freiheit nicht eine ursprüngliche Naturbestimmtheit des menschlichen Wesens, sondern eine erworbene Eigenschaft ist; sie ist vom ganzen Geschlecht im Verlauf des geschichtlichen Lebens erworben und sie muß wieder erworben werden von jedem Einzelnen. Das neugeborene Kind bringt nicht eine fertige Willensfreiheit mit; es wird vielmehr zunächst, wie ein animalisches Wesen, durch Augenblicksbegierden getrieben. Allmälig aber erhebt sich, unterstützt von der Erziehung, über das animalische Triebleben der Wille; es geschieht bei Verschiedenen in verschiedenem Maaße, manche bleiben ihr Leben lang den Trieben unterworfen, andere erreichen eine so erstaunliche Herrschaft über die Natur in ihnen selber, daß sie das Leben bis in das Kleinste durch vernünftige Überlegung zu reguliren scheinen, daß sie nie etwas thun und nie etwas unterlassen, was sie nicht wollen. Wobei denn zu bemerken, daß, wie die völlige Meisterlosigkeit der Triebe (ἀχολασία von den Griechen genannt) roh und gemein ist, so die vollständige Unterdrückung der Natur etwas Unheimliches und Furchtbares hat: niemand ist, wie man gesagt hat, liebenswürdig ohne Schwächen. Der Mensch scheint bestimmt, ein Mittelding zwischen einem animalischen und einem reinen Vernunftwesen zu sein.

Und also kann der Mensch sich selbst durch seinen Willen gestalten? kann gleichsam durch seinen Willen sich seinen Willen machen? Hierauf wird man ja und nein antworten können. Ja, denn er hat ohne Zweifel die Fähigkeit, sich selbst zu erziehen, er kann seinen äußeren und inneren Menschen mit bewußter Absicht nach einem Ideal, das ihm vorschwebt, formen; er kann seine natürlichen Triebe disciplíniren, ja sogar unterdrücken, so daß sie sich überhaupt nicht mehr regen. Freilich geschieht das nicht durch einfachen Wunsch oder Vorsatz; es geschieht nur durch anhaltende Arbeit und Verwendung der geeigneten Mittel, auf dieselbe Weise, wie dem Körper Fertigkeiten eingepflanzt werden. Man kann nicht im Augenblick, wenn man schlaflos liegt, durch den Willen den Schlaf erzwingen, wohl aber kann man durch geeignete Diät und Arbeit den Körper so disponiren,

daß der Schlaf zu seiner Zeit von selber kommt. Von Demosthenes wird bekanntlich erzählt, daß er von Natur eine undeutliche und mangelhafte Aussprache hatte: der Wille, ein Redner zu werden, vermochte nicht als solcher die Sprachwerkzeuge zu zwingen, wohl aber vermochte er lange Übungen der Natur aufzuerlegen und sie dadurch dem Zweck dienstbar zu machen. Auf eben dieselbe Weise ist die innere Natur der Einwirkung zugänglich. Jemand erkennt, daß er eine gefährliche Neigung zum Jähzorn hat. Er nimmt sich vor, dieselbe zu bekämpfen. Einsicht und Vorsatz vermögen freilich nicht ohne weiteres den bei nächster Gelegenheit auflodernden Zorn durch ihr bloßes Dasein zu dämpfen; wohl aber vermögen sie geeignete Vorkehrungen zu treffen, um ihn allmälig einzudämmen. Sie bestimmen, der aufregenden Gelegenheit auszuweichen, jedes Organ aber schwindet, wenn es nicht bethätigt wird; sie erfüllen die Vorstellung mit Beispielen der verderblichen Wirkung des Zorns, andererseits mit Vorbildern der Selbstüberwindung; sie brauchen selbst mit Erfolg kleine Hülfen: man gewöhnt sich, ein Sprüchlein, ein Vaterunser zu sagen, ehe man redet oder handelt, wenn der Zorn kommt. Also daran ist nicht zu zweifeln, daß der Mensch durch den Willen sein Wesen umgestalten kann. Er kann durch Versagung der Ausübung vorhandene Triebe zum Absterben bringen und durch Gewöhnung schwach angelegte entwickeln und kräftigen. Gewohnheit, sagt das Sprichwort, ist eine zweite Natur.

Andererseits wird man nun freilich sagen müssen: dies formende Princip selbst muß in ihm ursprünglich vorhanden sein, das kann er nicht erst durch den Willen sich geben, denn es ist eben der innerste Wille selbst. Der Mensch ist nicht vor sich selber da, durch den Willen seinen Willen sich wählend oder bestimmend; das wäre nichts anderes als jene Münchhausensche Unternehmung, sich selber am eigenen Zopf aus dem Sumpfe zu ziehen. Nur ein schon vorhandener Grundwille kann die Ausgestaltung des empirischen Charakters im Laufe des Lebens bestimmen. Insofern hat Schopenhauer recht: der Charakter ändert sich nicht. Wer nicht selbst die Verderblichkeit des Zorns, das Schimpfliche der Feigheit, der Lüge empfindet, in wem also nicht schon ein Wille vorhanden ist, der sich gegen solche Bethätigungen der Natur regt, der wird freilich nicht sich selbst zur

Sanftmut oder Tapferkeit erziehen können. Sehr unrecht hat aber Schopenhauer, wenn er jenen Satz dann so mißversteht, als sei eine Änderung der Natur und der Bethätigungsweisen des Willens überhaupt nicht möglich. Das ist nicht nur eine unwahre, sondern auch eine gefährliche, entmutigende Lehre. Wer ein Anderer werden *will*, der *kann* es: nur muß es freilich ein ernsthafter Wille sein, der auch die Mittel will, die zum Ziel führen. Leere Wünsche thun es nicht.

Die alte Psychologie, die wesentlich zum Dienst der praktischen Philosophie gebildet ist, bietet für die Darstellung dieser Aufgabe sehr brauchbare Kategorien. So ist z. B. die platonische Einteilung der Seele in Vernunft, Wille und animalische Begierde für die Moralpredigt ein ganz vortreffliches Hülfsmittel. Hier gestaltet sich das Kapitel von der Willensfreiheit praktisch ganz einfach und wirksam: die Vernunft ist das eigentliche Ich, das freie Selbst des Menschen; sie findet sich im irdischen Leben mit animalischen Trieben und Affekten zusammengefügt; ihre Aufgabe ist: dieselben so zu erziehen und zu leiten, daß sie ihr und ihren Zwecken dienen. Der edle Mut, der gerechte Zorn, der freudige Drang nach Auszeichnung und Ehre stehen ihr in der Disciplinirung der sinnlichen Begierden bei. Die Moralpredigt wendet sich nun überall an dieses eigentliche Selbst, es auffordernd, seiner Aufgabe und seiner Würde eingedenk zu sein; die Herrschaft der sinnlichen Begierde stellt sich dar als schimpfliche Knechtschaft des Menschen unter das Tierische. — Auch die spinozistische, wolffische und kantische Moralphilosophie operiren mit ähnlichen Kategorien: dort ist es der Gegensatz des Intellekts und der Affekte, des unteren und oberen Begehrungsvermögens, hier des homo phaenomenon und noumenon, der praktischen Vernunft und der sinnlichen, selbstischen Neigung, der zur Moralpredigt verwendet wird: Freiheit des Menschen ist Herrschaft der Vernunft, Knechtschaft des Menschen ist Herrschaft der animalischen Begierden.

Dies ist die positive Bedeutung der Willensfreiheit. Und die Moralphilosophie sollte sich durch die Grille einiger scholastischer Metaphysiker, Freiheit des Willens als Ursachlosigkeit des individuellen Willens zu erklären, nicht bestimmen lassen, den so notwendigen und fruchtbaren Begriff des freien Willens überhaupt wegzuwerfen. Freiheit des Willens bedeutet, nach dem allgemeinen Sprachgebrauch aller

Menſchen, abgeſehen von jenen grillenhaften Spekulanten, die Fähigkeit, ſein Leben und Handeln durch Zwecke und Entſchlüſſe zu beſtimmen. Und daß es ſolche Fähigkeit im Menſchen giebt, daß dadurch eigentlich das Weſen des Menſchen ſelbſt ausgemacht wird, darüber iſt im Grunde nirgend ein Zweifel. Mögen die Scholaſtiker für ihren Begriff ſich einen irgendwelchen Namen ausdenken, das Wort Willensfreiheit hat ſeine Bedeutung; gegen die Verdächtigung dieſer Sache durch die Verbindung mit jenem Hirngeſpinnſt unter demſelben Namen iſt entſchieden Verwahrung einzulegen.

Geo. R. Mathews.
Mch. 30/89.

System der Ethik

mit einem

Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von

Friedrich Paulsen,

a. o. Professor an der Universität Berlin.

Zweite Hälfte.

Berlin.

Verlag von Wilhelm Hertz.

Besser'sche Buchhandlung.

1889.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Drittes Buch.

Tugend- und Pflichtenlehre.

Einleitung.

Pflicht- und Tugendlehre sind verschiedene Darstellungsweisen desselben Inhalts. In jener erscheint er als ein System von Formeln, die in Gestalt von Forderungen oder Gesetzen diejenigen Verhaltungsweisen bezeichnen, auf deren Innehaltung die Erfüllung der Lebensaufgabe beruht. In der Tugendlehre wird das System der Kräfte beschrieben, durch deren Bethätigung eben dieses Ziel erreicht wird. Über die Natur der Pflicht ist früher gehandelt worden. Ich füge hier über die Natur der Tugend eine Anmerkung hinzu.

Tugenden kann man erklären als habituelle Willensrichtungen und Verhaltungsweisen, welche die Wohlfahrt des Eigenlebens und des Gesammtlebens zu fördern tendiren. Laster sind Willensrichtungen und Verhaltungsweisen mit der Tendenz zu entgegengesetzten Wirkungen.

Die Naturgrundlage aller Tugenden sind Triebe. Die Tugenden sind nicht etwas von den Moralisten Ausgedachtes, sondern von der Natur selbst angelegte Kräfte. Freilich nur angelegt; die Triebe sind nicht selbst Tugenden, sie haben als solche keine moralische Qualität. Der Nahrungstrieb ist nicht gut oder böse, aber er ist die Grundlage der Mäßigkeit; der Gattungstrieb ist nicht gut oder böse, aber er ist die Naturgrundlage der Tugenden, auf denen die Möglichkeit des Familienlebens beruht; das Mitleid oder die sympathische Erregbarkeit, der Trieb, fremden Schmerz zu heilen, ist nicht gut oder böse, aber er ist die Naturgrundlage der Tugend des Wohlwollens; und so ist der Rachetrieb in gewissem Sinne die Grundlage der Tugend der Gerechtigkeit, der Kraft, Unrecht zu vertreiben.

Die Triebe bleiben auch dauernd die Grundlage der Tugenden; sie können nicht, wie manche Moralisten anzunehmen geneigt sind, durch vernünftige Überlegung ersetzt werden: der Weise Spinozas, der trieblos durch bloße Vernunft zum Handeln bestimmt wird, lebt nicht und kann nicht leben, so wenig als der Pflichtmensch Kants,

I. Die Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst und die individualistischen Tugenden.

Der individualistische Selbsterhaltungstrieb ist auf Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens gerichtet. Er erreicht sein Ziel in der normalen Entwickelung aller natürlichen Anlagen und Kräfte des Leibes und der Seele zu Fertigkeiten und Tüchtigkeiten und in der Bethätigung dieser Fertigkeiten und Tüchtigkeiten in einem durch die natürlichen Entwickelungsstufen sich vollendenden Leben. Es ist die Aristotelische Erklärung der Eudämonie.

Es wäre nun die Aufgabe der Ethik als einer das ganze Leben umfassenden Dialetik, dieses ganze Gebiet ausführlich zu beschreiben und für die Ausbildung und Bethätigung aller Kräfte ein vollständiges System von Regeln und Vorschriften zu geben. Ich beschränke mich darauf, die Gesammtheit der Aufgaben im Umriß darzustellen und auf einige Punkte, die der allgemeinen Behandlung näher liegen, einzugehen. Ich werde zuerst von den allgemeinen Tugenden oder Tüchtigkeiten des Willens handeln, von deren Besitz und Übung die rechtschaffene Führung des Eigenlebens überhaupt abhängt, man kann sie alle unter dem Namen der Selbstbeherrschung zusammenfassen. Sodann werde ich auf die einzelnen Hauptgebiete der Lebensbethätigung kurz eingehen: das leibliche, das wirtschaftliche, das geistige Leben. Die systematische Ausführung dieser Dinge wäre die Aufgabe einer medicinischen Diätetik und einer Privatökonomik, mit ihren der Vielheit der wirtschaftlichen Berufe entsprechenden Zweigen, endlich einer Diätetik des Geisteslebens, die man vielleicht als Bildungsdiätetik bezeichnen könnte. Die Pädagogik, als die Kunstlehre von der allgemeinen vorbereitenden Bildung der Kräfte des jugendlichen Menschen, hätte, mit jenen andern vielfach sich berührend und die Aufgabe teilend, ebenfalls hier ihren Ort.

Tugend lehrbar sei? Wir antworten darauf mit dem Aristoteles: sicherlich, nämlich lehrbar wie jede Fertigkeit, nicht durch Redenhören von ihr, sondern durch Übung. Das Redenhören thut es auch sonst nicht; man kann auch gehen und reiten, lehren und regieren nicht durch Reden und Hören lernen. Allerdings kann die praktische Übung durch theoretische Anweisung und Beratung unterstützt werden. Und das gilt auch von der Übung in der Tugend. Ermahnung und Beratung des Einzelnen durch Eltern und Erzieher, oder einer Gemeinde durch einen Seelsorger und Prediger kann in höchst wirksamer Weise die moralische Entwickelung unterstützen. Wir werden also Schopenhauer nicht glauben, daß alle Moralpredigt vergeblich sei: zur rechten Zeit in der rechten Art verwendet, ist sie ein wichtiges Stück der großen Kunst der Regierung der Seelen. Freilich, ein Geschwätz thut es nicht. Wirksam ist Moralpredigt nur, sofern sie aus einem berufenen Mund kommt und aus ernster Einsicht in das Leben und seine Ordnungen und Gesetze fließt. Und damit wäre denn die Moralphilosophie als die Bedingung wirksamer Moralpredigt gegeben. Moralpredigt ohne Einsicht in die Natur der Dinge und ihre Notwendigkeiten ist Geschwätz und tödtlich für die moralische Empfindung.

Es ist hergebracht, zwei Gruppen von Pflichten zu unterscheiden: Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen Andere. Die erste Gruppe umfaßt diejenigen Moralgesetze, deren Befolgung zunächst die Wohlfahrt des Eigenlebens, die andere diejenigen, deren Befolgung zunächst die Wohlfahrt des Gemeinschaftslebens zu fördern tendirt. Die Einteilung mag beibehalten, zugleich aber daran erinnert werden, daß sie nicht eine reale Trennung der Gebiete des Handelns ausdrückt: es giebt, wie früher ausgeführt worden ist, keine Handlungen, deren Wirkungen entweder nur das Eigenleben oder nur das Leben Anderer angingen und also auch keine Pflichten gegen sich selbst, die nicht zugleich Pflichten gegen Andere wären und umgekehrt.

Entsprechend der Einteilung der Pflichten kann man auch die Tugenden in zwei Gruppen teilen: sie können individualistische und sociale Tugenden heißen. Die beiden Gruppen entsprechen den beiden Grundformen des Trieblebens, die in dem Selbsterhaltungstrieb und dem Gattungstrieb ihre Wurzel haben.

I. Die Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst und die individualistischen Tugenden.

Der individualistische Selbsterhaltungstrieb ist auf Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens gerichtet. Er erreicht sein Ziel in der normalen Entwickelung aller natürlichen Anlagen und Kräfte des Leibes und der Seele zu Fertigkeiten und Tüchtigkeiten und in der Bethätigung dieser Fertigkeiten und Tüchtigkeiten in einem durch die natürlichen Entwickelungsstufen sich vollendenden Leben. Es ist die Aristotelische Erklärung der Eudämonie.

Es wäre nun die Aufgabe der Ethik als einer das ganze Leben umfassenden Dialetik, dieses ganze Gebiet ausführlich zu beschreiben und für die Ausbildung und Bethätigung aller Kräfte ein vollständiges System von Regeln und Vorschriften zu geben. Ich beschränke mich darauf, die Gesammtheit der Aufgaben im Umriß darzustellen und auf einige Punkte, die der allgemeinen Behandlung näher liegen, einzugehen. Ich werde zuerst von den allgemeinen Tugenden oder Tüchtigkeiten des Willens handeln, von deren Besitz und Übung die rechtschaffene Führung des Eigenlebens überhaupt abhängt, man kann sie alle unter dem Namen der Selbstbeherrschung zusammenfassen. Sodann werde ich auf die einzelnen Hauptgebiete der Lebensbethätigung kurz eingehen: das leibliche, das wirtschaftliche, das geistige Leben. Die systematische Ausführung dieser Dinge wäre die Aufgabe einer medicinischen Diätetik und einer Privatökonomik, mit ihren der Vielheit der wirtschaftlichen Berufe entsprechenden Zweigen, endlich einer Diätetik des Geisteslebens, die man vielleicht als Bildungsdiätetik bezeichnen könnte. Die Pädagogik, als die Kunstlehre von der allgemeinen vorbereitenden Bildung der Kräfte des jugendlichen Menschen, hätte, mit jenen andern vielfach sich berührend und die Aufgabe teilend, ebenfalls hier ihren Ort.

Erstes Kapitel.

Selbstbeherrschung oder Vernünftigkeit.

1. Selbstbeherrschung ist die Fähigkeit, unabhängig von den augenblicklichen Gefühlsantrieben sein Verhalten und Handeln durch vernünftigen Willen zu bestimmen. Sie ist die Grundbedingung aller moralischen Tüchtigkeit, im besonderen die allgemeine Grundform der individualistischen Tugenden. So wird sie von den Griechen angesehen; sie heißt bei ihnen σωφροσύνη, wörtlich Gesundsinnigkeit; Vernünftigkeit giebt vielleicht die Bedeutung des Wortes noch am besten wieder. Ἄφρων, unvernünftig oder unsinnig ist der, dem durch Begierde, Zorn, Furcht die Besinnung genommen wird, sodaß er sinnlos handelt, σώφρων dagegen, wer auch in schwierigen Lagen bei Sinnen bleibt und vernünftig handelt*).

*) Es ist bekannt, daß keine Tugend bei den griechischen Dichtern und Moralisten einmütiger anerkannt und erhoben wird. Vielleicht täuschen wir uns aber, wenn wir meinen, daß die Anlage zur σωφροσύνη in besonderem Maaße dem griechischen Volkscharakter eigen gewesen sei; vielleicht gilt jenes Wort Lessings auch von den Völkern, daß man von der Tugend am meisten rede, die man nicht besitzt und deren Wert man eben durch die Erfahrung ihres Mangels schätzen gelernt hat. Die Griechen waren von Natur mit einer feinen, erregbaren Sinnlichkeit ausgestattet, die sie für alle Art von Spiel und Kunst, Dialektik und Philosophie überaus begabt und empfänglich machte; weniger lag Kraft und Beharrlichkeit in ihrer Naturanlage. So erschienen sie den Römern: gegenüber dem Ernst und der Schwere (gravitas) des eigenen Wesens kamen ihnen die Griechen leichtblütig und beweglich, gewandt und wandelbar vor: die Franzosen des Altertums. Von ihrer Begabung für Politik und Krieg hatten sie eine ganz geringe Meinung. Übrigens hat eben dieser Umstand die Griechen zu den großen Lehrern dieser Tugend gemacht. Die Stoiker sind die Moralprediger der ganzen Welt geworden, direkt oder indirekt. Ihre ganze Moral aber ist Anweisung zur Disciplinirung der Affekte. — Unter den Neueren hat der Arzt Feuchtersleben eine vielgelesene „Diätetik der Seele" geschrieben. Durchaus vortrefflich ist ein kleines Büchlein der Amerikanerin Harriet Beecher-Stowe, der Verfasserin von Onkel Toms Hütte: Kleine Füchse (deutsch bei Bertelsmann in Gütersloh). Zwei gute Bücher aus dem vorigen Jahrhundert sind B. Franklins Selbstbiographie und Campes Theophron. In Jedermanns Hand sind Goethes herrliche Sprüche in Prosa und Versen. Da ich einmal bei der Moralpredigt bin, so nenne ich hier auch noch die warm empfundenen Reden des Amerikaners W. Salter, die von G. v. Gizycki unter

2. Die Selbstbeherrschung nimmt, entsprechend den verschiedenen Seiten des Trieblebens, verschiedene Gestalten an. Als die erste kann man die Mäßigkeit bezeichnen. Sie ist die Fähigkeit, die aus den animalischen Bedürfnissen entspringenden Begierden durch den vernünftigen Willen zu zügeln.

Mäßigkeit (ἐγκράτεια) ist die Vorbedingung der Humanisirung. Das Wesen des Tieres ist blinde Begierde; die Befriedigung derselben erfüllt sein Leben. Der Mensch kommt als animalisches Wesen zur Welt; aber dieses Wesen ist bestimmt, einem höheren, dem geistigen Leben, als Mutterboden zu dienen; und hierfür wird es zubereitet durch die Disciplin der Naturtriebe. Dieselben werden nicht ausgerottet, das wäre Stumpfsinn und zuletzt Tod, aber ihre Befriedigung wird so geregelt, daß sie nicht nur die Entwickelung des höheren Lebens nicht stört, sondern vielmehr ihr dienstbar wird. Bei dem entgegengesetzten Habitus, der Unmäßigkeit (ἀκολασία), findet die Umkehrung dieses Verhältnisses statt: Unmäßigkeit ist nicht einfacher Rückfall in das tierische Verhalten; vielmehr werden die höheren Kräfte und Gaben des Menschen hier in den Dienst der animalischen Begierde gestellt. So bei der Schlemmerei und dem ganzen Kultus des Bauchs: alle Künste der Kultur werden hier zur Erregung und Erfüllung sinnlicher Begierden verwendet. So bei der sexuellen Ausschweifung oder der Vergnügungssucht: eine ganze raffinirte Industrie steht in ihrem Dienst.

Über den Wert und die Wirkung der beiden entgegengesetzten Verhaltungsweisen läßt die Natur der Dinge auch den Kurzsichtigsten nicht im Zweifel. Durch Unmäßigkeit, Ausschweifung, Genußsucht wird zunächst Sinn und Kraft für höhere Dinge vernichtet; Wille und Verstand erschlaffen in der Üppigkeit; endlich wird auch die Sinnlichkeit stumpf und zuletzt ist die Fähigkeit zu genießen selbst verzehrt. Alles passive Genießen hinterläßt Abstumpfung; um dem ermüdeten Organ Lustempfindungen abzugewinnen, werden immer

dem Titel „die Religion der Moral" ins Deutsche übersetzt sind (1885). Die Reden sind in der „Gesellschaft für moralische Kultur" gehalten, die in einer Anzahl von Städten der Union besteht. Die Idee einer solchen Gesellschaft, einer „vereinigten Tugendpartei", ohne Rücksicht auf Nationalität und Bekenntnis, beschäftigte schon B. Franklin (Leben, S. 129ff. der Reclam-Ausgabe).

stärkere, raffinirtere Reizungen erforderlich, bis endlich die habituelle Stumpfheit des Roué eintritt: die Kräfte des Organismus und damit seine Reizbarkeit sind erschöpft, eine ekle Neige des Lebens übrig. — Mäßigkeit hat die entgegengesetzte Wirkung: sie erhält den ganzen Menschen gesund, kräftig, leistungs- und genußfähig.

Wie jeder Habitus, so wird auch diese Tugend durch Übung erworben. Die Grundlage wird durch eine verständige Erziehung gelegt: wohlgeregelte, angemessene Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse ist das beste Mittel, das Entstehen schweifender Begehrlichkeit zu verhüten. In der ordentlichen Haushaltung wird sich die Sache ziemlich von selbst machen, während die üppige und andererseits die mit der Armut ringende Haushaltung fast in gleich schwieriger Lage sind. J. Locke möchte immer noch Recht haben, daß ein rechtschaffenes Bauernhaus der beste Ort ist, an dem ein Kind aufwachsen kann. Bald kann Anleitung zu freiwilliger Enthaltung in kleinen Dingen hinzukommen: man kann einem Kind nicht zu früh die ersten Lektionen in der großen Lebenskunst geben: dem morgen das heute zu opfern. Dann tritt die Selbsterziehung hinzu. Der Ehrtrieb ist leicht zum Verbündeten der Vernunft gegen die Begierden gemacht. Entbehrungen mit Gleichmut tragen können ist der Tapferkeit so nahe verwandt, daß auch der Knabe den Zusammenhang fühlt; den Begierden nachgeben ist Schwäche und Feigheit. Die griechische Moralphilosophie ist voll vortrefflicher Moralpredigt gerade in dieser Absicht: wie schimpflich, dem Tier, dem Kinde in uns, das voll Bedürftigkeit und Begehrlichkeit ist, gehorchen müssen; wie schön und rühmlich und der Würde des Menschen angemessen dagegen die Freiheit und Unabhängigkeit, welche auch durch Entbehrung und Mangel nicht aus der Fassung gebracht wird. Wer den Begierden folgt, ist den Dingen unterthan: sie ziehen ihn durch Lust und Furcht hierhin und dorthin. Die Götter sind ohne Bedürfnisse, und darum ohne Furcht und Begierde; je weniger Bedürfnisse, desto näher den Göttern. Offenbar spricht hierin eine Empfindung sich aus, die besonders der Jugend zu allen Zeiten verständlich ist. Wenn, wie es in unserer Zeit in weitem Umfang der Fall ist, der Ehrtrieb im entgegengesetzten Sinne wirkt, so ist das eigentlich eine unnatürliche Verbindung. Die Ursache der Verkehrung liegt wohl wesentlich in zwei Umständen. Der

erſte iſt der Wunſch, zu zeigen, daß man's dazu habe, der andere der Wunſch, zu zeigen, daß man's könne und dürfe. Der letztere iſt beſonders wirkſam in der Jugend. Man hat Angſt, für einen Knaben, der noch unter der Rute ſteht, oder für einen Kopfhänger und Mucker, der ſich noch vor dem Teufel und der Hölle fürchtet, gehalten zu werden; die Selbſtändigkeit des Mannes und die Freiheit des Geiſtes wird durch demonſtrative Übertretung der Gebote bewieſen. Wie der eben konfirmirte Knabe mit Stolz ſeine Pfeife die Dorfſtraße auf und ab zur Schau trägt, ſo erhält auch die Befriedigung anderer Gelüſte Renommirwert; man ſchämt ſich, mit dem Wort Auguſtins, nicht ſchamlos zu ſein. — Die Reaktion der Flegeljahre gegen den Zwang der Erziehung wird in einigem Maaße wohl überall eintreten. Sie unter uns ſo akut zu machen, trägt, wie mir ſcheint, die aſketiſch-ſupranaturaliſtiſche Moral unſeres Bekenntniſſes nicht unerheblich bei. Der Typus des Libertins iſt, wie der Typus des Pfaffen, eine Entartung, die auf dem Boden des kirchlichen Chriſtentums wächſt. Der klaſſiſchen Welt war er unbekannt.

Die kräftigſte Gegenwirkung gegen die Entwickelung der Begehrlichkeit und Genußſucht iſt die Gewöhnung an tüchtige Thätigkeit. Alle gelingende Bethätigung natürlicher Kräfte und Fertigkeiten in Arbeit und Spiel, lehrt Ariſtoteles, iſt mit Luſt begleitet. Und dieſe Luſt iſt vorzüglicher, als die Luſt aus dem paſſiven Genießen. Sie wird erreicht ohne den Stachel der Begierde. Sie iſt unabhängiger von äußeren Bedingungen: das Genießen verzehrt, die Thätigkeit ſchafft Güter. Sie wird geſteigert durch Wiederholung: während die paſſive Luſt zwar die Macht der Begierde ſteigert, aber die Fähigkeit des Genießens abſtumpft, ſteigert die Thätigkeit die Fertigkeit; und je größer die Fertigkeit, deſto größer die Freude an der Ausübung. Wie überall, ſo iſt nun auch hier das Beſſere des Guten Feind: die Luſt an der Thätigkeit, namentlich auch an der Bethätigung im Spiel, drängt am wirkſamſten die Luſt am paſſiven Genießen zurück.

Die Griechen hatten an ihren gymnaſtiſchen und kriegeriſchen Übungen und Spielen eine kräftige Gegenwirkung gegen die Genußſucht in der Jugend. Da Auszeichnung in denſelben mit Ausſchweifung und Verweichlichung unvereinbar war, ſo erhielt hier auch d

Ehrtrieb seine rechte Wirkung. — An kriegerischen Übungen fehlt es auch uns nicht; aber, abgesehen von anderen ungünstigen Bedingungen, unter denen sie stattfinden, kommen sie auch etwas zu spät. Zwischen Schulzeit und Dienstzeit liegt eine lange Zeit leerer Freiheit, die nur zu oft mit Verwilderung und Ausschweifung erfüllt wird. Auch aus diesem Grunde wäre es offenbar wünschenswert, wenn wir allmälig einen Teil der allgemeinen Ausbildung zur Wehrhaftigkeit in ein früheres Lebensalter verlegen könnten. Freilich, in der Form eines äußerlich-staatlichen Zwanges dürfte die Sache nicht kommen; das Übel möchte dann ärger werden, als zuvor; sie müßte kommen durch Umbildung der Volkssitte. Vielleicht erwacht auch bei uns wieder die altgermanische Lust am Kampfspiel. Spuren davon scheinen sich doch vielfach zu regen. —

Eine Bemerkung über das *asketische* Leben mag sich hier anschließen. Dasselbe ist durch den habituellen Verzicht auch auf den maaßvollen und erlaubten Lebensgenuß charakterisirt. Von den modernen Moralisten wird es in der Regel als Verirrung verworfen. Und in der That scheint sein Princip das reine Widerspiel des Wohlfahrtsprincips zu sein. Die drei Gelübde des Mönchsthums bedeuten den Verzicht auf Reichtum oder materielle Kultur, auf Ansehen und Macht oder ideelle Kultur, endlich auf die Erhaltung der Gattung oder die Möglichkeit menschlicher Kultur überhaupt. — Democh ist zweifellos, daß ächte, wirklich durchgeführte Askese nicht Verachtung und Abscheu, sondern vielmehr eine eigene Art von Achtung und Bewunderung erregt, das heißt bei Unbefangenen, auch wenn sie selbst entschiedene Weltkinder sind, wenn sie nur nicht ein Princip zu vertheidigen haben. — Wie ist dies zu erklären?

Vielleicht liegt in Folgendem der Schlüssel. Die Neigung zum *entgegengesetzten* Übermaaß ist natürlich und allgemein; sie fordert von *jedem* gelegentlich Widerstand und Kampf, und das Unterliegen in *diesem* Kampf ist nur zu gewöhnlich. Der Mangel an Enthaltungs*kraft* ist für Viele die Ursache des Untergangs. Ein Übermaaß von Enthaltungskraft und Enthaltsamkeit erscheint daher nicht eben als bedrohlich, sondern viel eher als verdienstlich. Und zwar in doppelter Hinsicht: unmittelbar wird Mangel an Enthaltsamkeit der Ehren durch das über das notwendig hinausgehende Maaß der An-

deren gewissermaßen kompensirt; was jene schuldig bleiben, bringen diese ein, indem sie mehr als das Geforderte leisten. Die Lehre von den guten Werken der Heiligen hat in dieser Anschauung ihre natürliche Begründung; das Volk ist ein Ganzes, die Thaten seiner Glieder werden nicht in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrer Gesammtheit von Gott und Menschen beurteilt. Und mittelbar ist die völlige Enthaltsamkeit verdienstlich, sofern sie mit großem und in die Augen fallendem Beispiel zeigt, daß es möglich ist, jener Triebe, die so oft zu verderblicher Ausschweifung führen, Herr zu werden. Die Dankbarkeit für diese erziehliche Wirkung der Askese wird in Form der Bewunderung dargebracht.

Es erklärt sich hieraus zugleich, daß Askese und Neigung zum Wohlleben neben und miteinander auftreten. Bei einem in Armut und Unkultur lebenden Volke giebt es wohl gelegentliche Unmäßigkeit, aber keine grundsätzliche Enthaltsamkeit. Die philosophische Askese kam erst auf, als die Künste des Wohllebens in der hellenischen Welt sich zu bedeutender Höhe entwickelt hatten. Das römische Kaisertum war der Boden, auf dem das Christentum günstige Entwickelungsbedingungen fand. Je sinnlicher ein Volk, desto größer seine Bewunderung des asketischen Lebens. Es ist gewiß nicht zufällig, daß die südeuropäischen Völker den Katholicismus mit Cölibat und klösterlichem Leben festgehalten, die nordeuropäischen Völker ihn abgeworfen haben. — Übrigens wird auch im einzelnen Individuum eine stark sinnliche Natur am leichtesten dahin führen, in der Askese Zuflucht zu suchen. Wer der Versuchung nicht in starkem Maaße ausgesetzt ist, bedarf nicht heroischer Gegenmittel.

Auch das ist damit gegeben, daß das Gesetz der Askese niemals als allgemeine ethische Forderung auftreten kann. Dann würde es sich selber aufheben, mit physischer und zugleich psychologisch-ästhetischer Notwendigkeit; mit physischer: das Ende der Kultur, oder das Ende des Lebens überhaupt wäre natürlich auch das Ende der Askese; mit ästhetischer: ohne seinen Gegensatz, die Ausschweifung, hätte es keinen Sinn und kein Verdienst. Die Bedingung des Wertes und der Hochschätzung der absoluten Enthaltsamkeit ist, daß es Andere giebt, denen das donum continentiae auch nicht in mäßigem Grade zu Teil geworden ist. — Das muß auch der Asket selber anerkennen; er darf

nicht fordern, daß ihm Alle gleich sein sollen, ja, er darf nicht einmal sagen oder auch nur zu verstehen geben, daß sein Leben besser sei, als das der Anderen. Höchstens glücklich darf er sich schätzen, solchen Treibern entronnen zu sein, als die Vielen in ihren Trieben stets bei sich haben. Ein harter und hochmütiger Puritanismus ist nicht erbaulich, er bringt gegen sich auf. Dagegen wird ein Mann, der, sanftmütig und von Herzen demütig, für sich selber gar nichts will, dagegen den Anderen Alles gönnt, auch das, was er sich selber versagt, überall Ehrfurcht und Vertrauen erwerben, und gerade bei Weltkindern. Indem er außerhalb des Wettbewerbs steht, kann er sogar der Vertraute auch für sehr weltliche Geheimnisse werden, wie Pater Lorenzo in Romeo und Julie zeigt. Ein wunderbares Bild von einem Mann, der für sich auf Alles verzichtet hat und eben darin die Bedingung zu der tiefsten Wirkung auf Andere besitzt, hat Manzoni in seinem Roman: Die Verlobten, in dem Cardinal Borromeo gezeichnet.

Von Moralpredigern, geistlichen und weltlichen, pflegt darüber geklagt zu werden, daß niemand sie hören und ihren Worten gehorchen will. Die Herzenshärtigkeit der Menschen ist von den alten Propheten bis auf diesen Tag ein Gegenstand ihrer Anklage. Vielleicht liegt es doch nicht allein an den Hörern, sondern auch an den Predigern. Wenn diese sich selbst so eifrig prüfen wollten als sie Andere prüfen, dann möchte sich manchmal finden, daß nicht allein der Eifer um die Seelen, sondern auch Bitterkeit und selbstischer Zorn die Worte eingab: was sie sich selbst nicht gestatten wollen oder dürfen und können, das gönnen sie auch den Anderen nicht und rächen an ihnen die eigene Entbehrung. Zur Moralpredigt hat nur Beruf, wer im sicheren Besitz eines seine Seele ganz erfüllenden Gutes ganz ohne Neid ist: wer Andere nicht ohne ein Gefühl von Bitterkeit im Genuß der Dinge sehen kann, von deren Minderwertigkeit er sie überzeugen will, Reichtum, Ehre, Genuß oder was es sei, dessen Rede wird vergeblich bleiben.

3. Eine Modifikation der Mäßigkeit, gleichsam ihre innere Form, ist die Anspruchslosigkeit oder Bescheidenheit. Es ist die Mäßigkeit in der Begierde selbst und zwar der erweiterten, menschlichen Begierde, die Mäßigkeit des Verlangens nach Besitz, Geltung

Lebensstellung und Lebensgenuß. Die anspruchslose Bescheidenheit besteht in der habituellen Herabstimmung des Verlangens zu dem, was das Glück gewährt hat und in Aussicht stellt. Die Wirkung der Bescheidenheit ist die Zufriedenheit; und darum ist sie die allerunmittelbarste Anweisung auf Lebensglück, wie ihr Gegenteil, die anspruchsvolle Begehrlichkeit, die sicherste und unmittelbarste Anweisung auf ein unglückliches Leben ist.

Alle Welt klagt, daß Zufriedenheit in unserer Zeit selten geworden, daß habituelle Unzufriedenheit die weitverbreitete Lebensstimmung der Gegenwart sei. Schwerlich ist das eine Täuschung, die Unzufriedenheit folgt der Begehrlichkeit, für deren wuchernde Entwickelung die Gegenwart so günstige Bedingungen darbietet. Eine ungeheure Beweglichkeit ist mit den neuen Verkehrsmitteln über uns gekommen; es giebt keine seßhafte Bevölkerung mehr. Vor ein paar Menschenaltern war es noch Regel, daß der Mensch in den angeborenen Verhältnissen sein Leben lang sitzen blieb. Jetzt ist alle Welt auf der Jagd nach dem Glück. Die Großstädte, die eigentlichen Reviere für diese Jagd, laden und locken jedermann, und jedermann kommt in die Großstadt, oder lebt wenigstens mit seinen Vorstellungen in ihr; auch im letzten Heidedorf hat jedermann Verwandte dort, einen Sohn beim Militär, eine Tochter im Dienst. Die Großstadt nun ist ein ungeheures Ausstellungsmagazin, in dem tausend begehrenswerte Dinge beständig die Begierde reizen. Alle diese Dinge sind für jedermann; es ist rein zufällig, wenn Einer sie nicht kaufen kann; haben und brauchen könnte er sie so gut, als jeder Andere, der zufällig in der Lotterie oder an der Börse gewonnen hat. Standesbewußtsein und Standessitte ist in der Anonymität des großstädtischen Lebens untergegangen. Die Gleichheit der Massen, ausgedrückt in der Gleichheit der Kleidung und Erscheinung, giebt Allen gleiche Ansprüche. Da also jedermann stets vor Augen hat, was Andere ohne jeden vernünftigen Grund vor ihm voraushaben, Pferde, Diener, Landhäuser, Kleider, Schmuck, Tafelgenüsse, wie sollte nicht jedermann unzufrieden sein? — Dazu kommt, daß der Damm, welchen ehedem die Religion gegen die Begehrlichkeit aufgerichtet hatte, in unserer Zeit so gut wie weggeschwemmt ist. Der Gedanke an die Vergänglichkeit des Irdischen und die Nähe der Ewigkeit hat für die meisten Men-

schen seine Wirksamkeit eingebüßt, das gilt von den Gebildeten, wie von den Massen. Tröstete früher die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben, für das den Reichen und Genießenden nicht eben günstige Aussichten eröffnet waren, über die Entbehrungen dieses Lebens, was kann nunmehr den, der diese Hoffnung auf einen jenseitigen Ersatz verloren hat, trösten, wenn ihm das Glück nicht bietet, was es Anderen gewährt?

Giebt es ein Heilmittel für diese Krankheit? Man pflegt als auf das Heilmittel für alle Schäden der Zeit auf die Kirche und die Wiederherstellung ihres Einflusses zu verweisen! Sicherlich, wenn unter diesem Einfluß nicht äußerliche Herrschaft, sondern innere Stimmung der Gemüter zu Demut und Frömmigkeit verstanden wird, dann ist kein Zweifel, daß es sich wirksam erweisen würde. Den vollen Frieden gegenüber den irdischen Dingen kann vielleicht nur die Religion geben.

Ein weltliches Heilmittel wird von der späteren griechischen Philosophie ihrer Zeit, die an demselben Übel litt, empfohlen: lege die falschen Meinungen ab, vor allem die falsche Meinung, daß das Glück vom Glück abhange. Was dich quält, ist nicht der Nichtbesitz dieser oder jener Dinge, sondern die Meinung, daß du ohne jene Dinge nicht glücklich sein könnest. Bist du wirklich sicher, daß ihr Besitz dich glücklich machen würde? Aber sicher ist, daß es dich unglücklich macht, sie zu begehren und nicht zu erlangen. Da nun das Nichtbegehren in deiner Macht ist, das Erlangen aber nicht, sieh zu, wie thöricht du bist, wenn du auf das Erlangen deinen Sinn richtest, statt auf das Nichtbegehren. — Ja, sagst du, aber das Nichtbegehren ist eben nicht in meiner Macht. — Hast du es denn schon wirklich und ernstlich versucht? Hast du, der du auf so viele Dinge so viel Sorge und Eifer verwendest, auch hierauf einmal Sorge und Eifer gerichtet? Hast du Betrachtung und Übung herbeigezogen? Hast du die Hülfen gebraucht, die dir zu Gebote stehen? Das Nichthinsehen auf die Dinge, die die Begierde reizen? Das Hinsehen auf Andere, die derselben Dinge und noch anderer dazu entbehren und dabei fröhlicheren Herzens sind? Blicke auf Sokrates: er geht über den Markt und freut sich all der schönen Dinge, daß er ihrer nicht bedarf. Hast du schon deinen Stolz zu Hülfe gerufen wider die Eitelkeit? Man

hat dich bei einer Beförderung übergangen, man hat dich zu einem Diner nicht geladen: haſt du, fragt Epiktet, den Preis bezahlt, den es koſtet? Es koſtet natürlich Schmeichelei und Aufwartung. So zahle alſo den Preis, um den es verkauft wird, wenn es dich vorteilhaft dünkt; willſt du aber nicht zahlen, nun, biſt du nicht unverſchämt, wenn du doch nehmen willſt? Und hilft die Betrachtung allein nicht, ſo bleibt noch die Übung, die Askeſe: enthalte dich, die eigene Eitelkeit und Begehrlichkeit zu brechen, freiwillig auch ſolcher Dinge, die du haſt; in der Übung erſtarkt die Kraft; du mußt nur dem Willen Gelegenheit geben, ſich in ſeiner Stärke fühlen zu lernen gegenüber der Begierde. — Vor allem aber, haſt du den Neid ausgeriſſen aus deinem Herzen, das häßliche Unkraut, das Leib und Seele vergiftet und mit ſtechenden Schmerzen peinigt? Sonſt thu es gleich und glaube nicht, daß du für dein Glück ſchon etwas gethan habeſt, ſo lange du das nicht gethan haſt.

Und noch Eins, haſt du Kinder, erleichtere ihnen die Sache! Es giebt zwei Ausſtattungen für das Leben, die eine macht es ſicher glücklich, die andere ſicher unglücklich. Die erſte iſt die Gewohnheit, alles Gute, was das Leben bringt, über der Erwartung, alles Schwere darunter zu finden; die andere hält es umgekehrt. Es ſteht in deiner Hand, womit du dein Kind ausſtatten willſt. Erfülle ihm alle Wünſche, gieb ihm alles, worauf ſeine Augen fallen, laß es wählen, was es eſſen und trinken, was es thun und laſſen will, räume alles aus dem Wege, was ihm beſchwerlich iſt, nimm ihm ab, was ihm Mühe macht, bewundere und rühme in allem ſeine Tüchtigkeit und Bravheit, kurz, ſei ganz Zärtlichkeit und Hingebung: und du darfſt gewiß ſein, daß es die Welt, wenn es in die Welt tritt, hart und karg finden, unzufrieden und unglücklich ſein wird. Willſt du das nicht, nun ſo ſei ſtreng gegen dein eigenes Herz und ſcheue dich nicht, von allen gebildeten Müttern für hart und ſelbſtſüchtig angeſehen zu werden.

Ich hörte eine Geſchichte erzählen. Es waren einmal zwei kleine Mädchen, die waren geſund und fröhlich und hatten alle Tage den allerbeſten Appetit. Die kamen auf Beſuch zu einer Tante, die ſie ſehr lieb hatte und ihnen alles zu gefallen that, was ſie ihnen an den Augen abſehen konnte. Sie fragte ſie vorher, was ſie kochen

solle, und wenn das Essen auf dem Tisch stand, was sie am liebsten davon hätten. Es waren noch nicht 14 Tage vergangen, da schmeckte ihnen das Essen gar nicht mehr; die Eine konnte dies, die Andere jenes nicht essen, immer blieb der Teller halbgeleert stehen und jedesmal endete die Mahlzeit mit Verdruß und Thränen. Wie kommt es doch, fragte die Tante, als die Mutter der beiden Mädchen ankam, daß es zu Hause anders geht? Das will ich dir sagen, erhielt sie zur Antwort: zu Hause werden sie nie gefragt, was sie mögen und erhalten nie so viel, als sie wollen.

Glücklich der Mensch, den das Schicksal ebenso hält. Wer jeden Tag die Wahl hat, was er thun und lassen will, wer von allem, was das Leben bietet, so viel nehmen kann, als eben sein Gelüst ist, der wird das Leben bald satt haben. — Also sei zufrieden, daß dir nicht Alles zufällt, was du begehrst; lerne wollen, so rät dir Marc Aurel, nicht daß die Dinge sich richten nach deinen Wünschen, sondern daß deine Wünsche sich richten nach den Dingen.

4. Neben die Mäßigkeit hat griechische Weisheit die Tapferkeit als eine der Cardinaltugenden gestellt. Sie kann erklärt werden als die Fähigkeit, dem Eindruck des Schmerzlichen, Gefährlichen, Furchtbaren durch den vernünftigen Willen zu widerstehen. Ist die Mäßigkeit die Normalfunktion mit Beziehung auf den Genuß, so ist die Tapferkeit die Normalfunktion mit Beziehung auf Gefahr und Schmerz. Wie jene, so können wir auch diese füglich mit dem Aristoteles als eine Mitte zwischen zwei Entartungen konstruiren: Mäßigkeit hält die rechte Mitte zwischen Unempfänglichkeit für sinnlichen Genuß und Zügellosigkeit, Tapferkeit zwischen blindem Davonlaufen und blindem Hineinstürzen in die Gefahr.

Wenn ein Tier sein Leben durch einen feindlichen Angriff bedroht sieht, dann kann man ein doppeltes Verhalten beobachten: entweder bewirkt der Angriff Furcht und treibt zur Flucht; oder er bewirkt Wut und treibt zur Abwehr. Dieses Verhalten ist den Raubtieren, jenes den Beutetieren eigen. Offenbar ist das eine wie das andere der Natur und Lebensweise des Tieres angepaßt: das wehrlose pflanzenfressende Tier ist weder durch seinen Körper noch durch sein Temperament zum Angriff geschickt, es handelt daher im Sinne seiner Selbsterhaltung, wenn es flieht und sich verbirgt; ihm ist die Furcht-

samkeit, welche Gefahr von ferne wittert und zu schleuniger Flucht antreibt, eine zweckmäßige Naturausstattung. Dem bewehrten Raubtier wird der andere Habitus, Wildheit und Wut, ebenso angemessen sein: es muß beständig äußerlich und innerlich auf Überfall und Angriff gespannt sein, von dessen Gelingen seine Erhaltung abhängig ist.

Beide Verhaltungsweisen kommen auch beim Menschen vor. Es giebt Menschen, die zum Schafsgeschlecht gehören, bei denen Gefahr sogleich den Trieb des Ausreißens auslöst. Es giebt andererseits Menschen, die, Raubtieren ähnlich, durch Bedrohung oder Verletzung sogleich zu blindwütendem Angriff gereizt werden. Beide Verhaltungsweisen werden beim Menschen getadelt, jene als Feigheit, diese als blinde Wut oder Tollkühnheit. Von dem Menschen wird eine andere Verhaltungsweise verlangt, eben die Tapferkeit. Tapfer ist, wer bei feindlichem Angriff und überhaupt in der Gefahr, gleich fern von blindem Davonlaufen und blindem Draufgehen, ruhig Blut und kühlen Kopf behält, die Lage der Dinge mit klarer Besinnung auffaßt, mit ruhiger Erwägung die Mittel bestimmt, durch die der Gefahr am besten zu begegnen ist, und endlich den gefaßten Entschluß mit Sicherheit und Energie ausführt, es sei nun Widerstand und Angriff, oder Deckung und Rückzug. Besonnenheit bildet also ein wesentliches Stück der Tapferkeit. Von den Spartanern wird ein sinnvoller Brauch berichtet: vor der Schlacht opferte der König zuerst den Musen, „mutmaßlich", sagt L. Schmidt (Ethik der Griechen II, 37), „um von ihnen zu erflehen, daß seinem Heere auch während des Kampfes die ächt apollinische Freiheit von wilder Leidenschaft erhalten bleibe". In biologischer Betrachtung könnte man die Entstehung dieser Eigenschaft so erklären. Der gefährlichste Feind des Menschen ist der Mensch. Im Kampf mit diesem Feinde ist die Tapferkeit erworben worden; sie ist das Abwehrmittel gegen die furchtbarste Angriffswaffe: den Verstand. Gegen diese Angriffswaffe hilft weder blindes Ausreißen, noch blindes Draufgehen, wie sich im Angriff des Menschen auf die Tiere zeigt: die flüchtigen führt ihre Furcht in sein Netz, die wilden ihre Wut in sein Schwert oder Geschoß. Einem solchen Feinde kann nur durch den Gebrauch derselben Wehr, des Verstandes, Widerstand geleistet werden, das ist

eben durch Tapferkeit, Kampf mit vollem Verstand. Im Sprachgebrauch ist das Wesen der Tapferkeit etwas verdunkelt. Nach der obigen Erklärung kann Tapferkeit sowohl durch Rückzug als durch Widerstand oder Angriff bewiesen werden. Der Sprachgebrauch neigt dazu, Rückzug als unverträglich mit Tapferkeit anzusehen; dem Kampf ausweichen gilt als Mangel an Mut. Vielleicht liegt die Ursache dieser einseitigen Ausprägung des Begriffs in dem Folgenden. Der Kampf des Menschen mit dem Menschen ist regelmäßig nicht ein Kampf des Einzelnen mit dem Einzelnen, sondern Kampf einer Gruppe, eines Stammes, eines Volkes gegen ein anderes. Für eine Vielheit von Kämpfern ist es nun offenbar eine wesentliche Bedingung ihrer Stärke, daß der Einzelne im Kampf unter allen Umständen aushält und lieber fällt, als flieht: die Kraft der Gesammtheit beruht auf der Zuversicht Aller zu jedem, daß er seinen Posten nicht verläßt. Je gegründeter diese Zuversicht ist, desto größer sind ihre Chancen im Kampf ums Dasein: der kriegerischste Stamm ist der siegreiche und überlebende; der Mangel an Mut wird von der Natur mit Ausrottung oder Knechtung bestraft. — Daß es jedoch nicht zur Tapferkeit an sich gehört, unter allen Umständen die Gefahr oder den Kampf aufzunehmen, daß Tapferkeit auch in der Flucht bewiesen werden kann, tritt gleich zu Tage, wenn es sich nicht um den Gruppenkampf mit Menschen, sondern um den isolirten Kampf mit wilden Tieren oder mit den Elementen handelt. Wenn ein Jäger plötzlich von einem wilden Tiere angefallen wird, so verlangen wir von ihm gar nicht, daß er unter allen Umständen den Kampf aufnehme; wir werden ihn tapfer nennen, auch wenn er ausweicht oder flieht, vorausgesetzt allein, daß er mit ruhiger Besonnenheit einen der Lage angemessenen Entschluß faßt, nicht aber in blinder, ratloser Angst davonläuft.

Die kriegerische Tapferkeit ist die erste Form, in der diese Eigenschaft sich Anerkennung erwirbt, vielleicht die erste Tugend überhaupt, die Bewunderung gewinnt. Tapferkeit ist ursprünglich die Tugend, Feigheit das Laster; Epos und Lyrik wetteifern im Preis des Helden. Und die Jugend bewundert keine Eigenschaft lebhafter und aufrichtiger, als harte und schlaue Tapferkeit.

Mit der steigenden Civilisation verliert sie an Bedeutung. Die Wirkung der Civilisation ist der Friede. Der Einzelne braucht

seine persönliche Sicherheit nicht durch eigene Kraft und Tapferkeit zu schützen, er steht unter dem Schutz der Gesetze und der Polizei. Der Indianer trägt beständig sein Leben in seiner Hand. Noch im Mittelalter trug jedermann, wenigstens außerhalb der Stadtmauern, beständig Waffen. Wir haben die Waffen abgelegt, weil wir ihrer nicht mehr bedürfen. Daß wir damit auch an der inneren Gerüstetheit, das Leben mit der Waffe zu verteidigen, eingebüßt haben, ist nicht unwahrscheinlich. Der durchschnittliche Europäer dürfte es an persönlichem Kampfmut als Einzelner mit dem einzelnen Indianer oder Beduinen schwerlich aufnehmen. Auch an Abhärtung bleibt er zurück. Was ihn dennoch so ungeheuer überlegen macht, ist, außer den Kampfmitteln, die Organisation und Disciplin. Diese sind es auch, die in den Massenkämpfen der Kulturvölker den Ausschlag geben. Die persönliche Tapferkeit des einzelnen Soldaten kommt dabei nicht allzu viel in Betracht. Unsere ganze militärische Erziehung ist auch gar nicht darauf angelegt sie zu erzeugen; sie richtet sich auf die Hervorbringung zuverlässiger Disciplin: Gehorsam ist aber bis zu einem gewissen Grade ein der Tapferkeit entgegengesetzter Habitus.

5. Auf Kosten der kriegerischen Tapferkeit gewinnen mit der aufsteigenden Civilisation andere Formen der Widerstandskraft gegen die deprimirenden Affekte an Bedeutung. An erster Stelle ist hier die *Beharrlichkeit* zu nennen. Sie kann erklärt werden als die Fähigkeit, durch vernünftigen Willen, widerstrebenden Gefühlen zum Trotz, Beschwerden und Anstrengungen aller Art, die zur Erreichung eines Zwecks erforderlich sind, auf sich zu nehmen und anhaltend zu ertragen. Man kann Beharrlichkeit die Tapferkeit des *arbeitenden* Menschen nennen. Wie die kriegerische Tapferkeit die Tugend des heroischen, so ist die Beharrlichkeit die Tugend des industriellen Zeitalters. Sie ist es zuletzt, wodurch der Kulturmensch dem kulturlosen so unermeßlich überlegen ist. Der Wilde ist bedeutender augenblicklicher Anstrengung fähig, aber nicht der fortgesetzten Überwindung kleiner Widerstände, worin alle Arbeit besteht. Es liegt mit daran, daß er nicht fähig ist, weitaussehende Zwecke zu fassen. So giebt er, sobald der Augenblicksdrang der Not oder des Naturtriebes nachläßt, dem Gesetz der Trägheit nach, das auch die lebenden Körper beherrscht.

Als eine Seite der Beharrlichkeit kann die Ordnungsliebe angesehen werden, die Gewöhnung, alle Dinge in geschäftlicher Regelmäßigkeit zu erledigen: eine sehr schätzbare Eigenschaft, die dem Leben Freiheit und Ruhe verschafft. Die Folge der Unordentlichkeit ist Verwickelung und Verwirrung, die mit Angst und Plage sich rächt. Namentlich die Neigung zum Verschieben wird in dieser Absicht gefährlich; ist, nach dem alten Spruch, nach gethaner Arbeit gut ruhn, so lasten dagegen verschobene Geschäfte mit peinlichem Druck auf der Seele und müssen endlich in Hast und Ungelegenheit unzulänglich ausgeführt werden. Wer eine Viertelstunde zu spät unterwegs ist, hat davon den ganzen Tag Qual und Not.

Mit der Beharrlichkeit ist auch die Geduld verwandt. Es ist die Fähigkeit, Schmerzen und Leiden zu tragen, ohne durch sie innerlich überwältigt zu werden. Man kann an ihr eine doppelte Seite unterscheiden: die mehr passive Geduld, welche Leiden ohne Murren und Widerstreben trägt, und die mehr aktive Spannkraft des Gemüts, nach Niederlagen, Enttäuschungen, Verlusten sich wieder aufzurichten und von vorne anzufangen.

Geduld ist die weibliche Tapferkeit. In beiden Formen, namentlich in der ersteren, ist sie Frauen mehr als Männern eigen; die Tragkraft für Leiden ist bei ihnen nicht selten in einem erstaunlichen Maaße ausgebildet. Offenbar hängt dieser Zug mit der Naturbestimmtheit der Geschlechter zusammen; Frauen werden in aller Art Leiden mehr geübt als Männer. Der Sinn des Mannes ist auf Angriff und Abwehr gerichtet, darum findet er sich schwerer in das Unabwendbare. Aber auch die aktive Geduld, die elastische Widerstandskraft des Gemüts, ist eine der schönsten und wertvollsten Eigenschaften der Frau. Männer richten sich nach einem erlittenen Schlag schwerer auf. Die Frau findet den Anschluß an das Leben und die Wirklichkeit durchweg leichter wieder; sie beginnt bald wieder zu hoffen und fürchten, zu sorgen und arbeiten; sie hat eine biegsamere Natur, die Kraft des Mannes ist spröder und zerbrechlicher. Auch dem langen und anhaltenden Druck von Mühseligkeiten und Widerwärtigkeiten setzt sie größere Widerstandskraft entgegen; wenn der Mann in Ungeduld zusammenbricht, bewahrt sie ruhigen Gleichmut und selbst

Heiterkeit. Darum ist die Frau die geborene Hüterin der Jugend, die Pflegerin der Krankheit, die Trösterin des Alters*).

Große Geduld im Leiden zeigt allemal einen edlen Charakter an. Tapferkeit und Beharrlichkeit können auch einem selbstsüchtigen und boshaften Willen eigen sein. Geduldige Ergebung in das Leiden ist ein Zeichen, daß der heftige natürliche Drang zum Leben, der sich gegen das Leiden sträubt, durch einen höheren Willen gebrochen und zum Schweigen gebracht worden ist. Daher die sühnende Wirkung des innerlich angenommenen und geduldig getragenen Leidens, wie beim Schächer am Kreuz.

6. Als eine dritte Form der Selbstbeherrschung kann man die Gelassenheit bezeichnen. Ich verstehe darunter die Fähigkeit, durch vernünftigen Willen die Affekte zu beherrschen, die aus den Störungen entspringen, welche das Zusammenleben mit Menschen herbeiführt, also des Zornes, des Ärgers, des Verdrusses ꝛc. Gelassen ist, wer sein Verhalten zu Menschen nicht durch diese Affekte, sondern durch vernünftigen Willen bestimmt.

Der Mangel dieser Tugend hat neben Neid und Begehrlichkeit wohl den größten Anteil an den Widerwärtigkeiten, in denen das Leben vieler Menschen sich aufreibt. Der Verkehr mit Menschen wird ohne die Fähigkeit, über die unvermeidlichen kleinen Zusammenstöße hinwegzukommen, zu einer beständigen Qual. Jemand zieht in eine Mietswohnung. Über ihm wohnt eine Familie mit einem halben Dutzend Kinder, die von ihrem ersten Menschenrecht, Hände und Füße zu regen, fleißig Gebrauch machen. Die Sache wird ihm lästig, er wird ärgerlich und im Zorn schickt er die Magd hinauf zu sagen: der Lärm sei unerträglich, der Herr lasse sich Ruhe ausbitten. Was ist der Erfolg? Die also angeredete Familie wird über diese Zurechtweisung böse und läßt nun erst recht die Dinge gehen. Und nun beginnt der Kampf: unser Freund fängt jetzt auch seinerseits an zu

*) Auf gewisse Weise wird die größere Tragkraft der Frau für Leiden und Mißgeschick statistisch erwiesen durch die geringere Häufigkeit des Selbstmords bei dem weiblichen Geschlecht. Es kommen nach den Ergebnissen der Statistik etwa vier Selbstmorde von Männern auf einen bei Frauen. Wenn Selbstmord eintritt, wo das Leben unerträglich geworden ist, so könnte man hiernach sagen: die Tragkraft der Frau sei viermal so groß, als die des Mannes.

rumoren, er wirft mit den Thüren, stampft mit den Füßen, schickt nach Hauswirt und Polizei und gräbt sich so immer tiefer in Ärger und Verdruß ein. Er bringt schließlich seine Ohren gar nicht mehr fort von dem, was seine Nachbarn beginnen und wird so aufgeregt und reizbar, daß er nichts mehr thun und denken kann. — Richtet man sich gar mit den Hausgenossen so ein, so wird das Haus zur Hölle. Das Gemüt füllt sich mit giftiger Verdrießlichkeit, und wie ein Gefäß, das bis an den Rand gefüllt ist, ergießt es bei der kleinsten Berührung Bitterkeit und giftige Bosheiten. Dazwischen wird über die Menschen im allgemeinen als boshafte und niederträchtige Geschöpfe geklagt.

Und doch ist offenbar niemand schuld als du selber; du bist es, der dich ärgert und quält. Es wird dir begegnet, wie du es willst; wie der Gruß, so der Dank. Hättest du, statt die Magd zu schicken, deinen guten Rock angezogen und der Mutter jener Kinder, deren Füße dir das Gehirn zerstören, einen Besuch gemacht und ihr eingestanden, du habest leider eine schwache Seite, nämlich gegen Geräusche übermäßig empfindlich zu sein, und kämst nun mit der Bitte, wenn es möglich sei, darauf ein wenig Rücksicht zu nehmen, wenigstens zu gewissen Stunden; hättest du auch nicht vergessen, beim Abschied die Schönheit und Artigkeit ihrer Kinder zu loben und den Geschmack ihrer Einrichtung zu bewundern: es wäre Alles anders gekommen. Mindestens in neun unter zehn Fällen, und solche Wahrscheinlichkeit lohnt doch den Versuch, hättest du eine gute Aufnahme gefunden, und die Hälfte oder drei Viertel der Störungen wären beseitigt worden. Den verbleibenden Rest zu tragen, hättest du dir dann etwas stoische Philosophie verordnen können. Wenn du in ein Bad gehst, so rät Epiktet, stelle dir vor, wie es da hergeht: es wird gespritzt, gestoßen, geschimpft, gestohlen; gehst du nun doch hinein, so weißt du, was da kommt und es wird dir leichter werden, deinen Gleichmut zu bewahren. So auch hier: du ziehst in ein Mietshaus, du weißt, wie es darin zugeht, des Nachbars Hund bellt, seine Knaben toben, seine Töchter spielen Klavier; kannst du es nicht tragen, so geh nicht hinein, sondern baue dir selbst draußen ein Haus und sei es das bescheidenste. Mußt du aber hinein, nun, so sag dir vorher: es muß ertragen werden, und schicke dich drein.

Alles das zu thun brauchst du noch gar keine Menschenliebe — sie würde es dir allerdings sehr erleichtern — es ist einfach der Rat der Klugheit. Mögen jene noch so sehr deinen Zorn verdienen, halt ihn nieder, es handelt sich um deine Ruhe, der Ärger frißt dein Glück und dein Leben.

In der That, es ist seltsam genug: im Verkehr mit allen Dingen wissen wir, daß wir uns ihrer Natur anpassen müssen, um an ihnen unseren Willen durchzusetzen, nur im Verkehr mit Menschen scheinen wir es fast regelmäßig zu vergessen. Ein Stein liegt in unserem Wege, wir schelten ihn nicht, sondern gehen um ihn herum oder thun ihn bei Seite; eine Uhr oder eine Maschine geht nicht, wir schlagen sie nicht, sondern sehen zu, woran es liegt oder übergeben sie einem Kundigen, daß er das Hemmnis beseitige. Wenn aber ein Mensch uns nicht zu Willen ist, wenn ein Nachbar thut, was uns nicht zusagt, wenn ein Freund anders handelt, als wir für recht halten, wenn der Schüler seine Lektion nicht kann, oder der Magd die Suppe nicht gerät, dann werden wir böse und schelten. Als ob Schelten und Zorn das Universalmittel wäre, Menschenseelen zu lenken. Eine Menschenseele ist von allen Dingen in der Welt das komplicirteste und schwierigste; und darum ist die Kunst der Seelenlenkung die größte aller Künste; da sie auch die für das Glück allerwichtigste ist, so verdiente sie wohl, daß man sich mehr Mühe um sie gäbe. Die erste Bedingung aber dieser Kunst ist die Fähigkeit, die innere Ruhe zu bewahren; allein der kühlen und besonnenen Beobachtung kann es gelingen, die Ursachen des Hemmnisses zu entdecken, und erst wenn dies geschehen, kann überall eine sachverständige oder kunstmäßige Einwirkung stattfinden. Mag diese nun in Belehrung, Beispiel, Beratung, Ermunterung, Unterstützung, Ermahnung, Bitte, Bedrohung, Bestrafung oder worin immer bestehen, unter allen Umständen wird dabei jenes Wort Bacons gelten: die Natur überwindet nur, wer ihr gehorcht. Böse werden und schelten ist freilich keine Kunst, ist aber auch nichts anderes als das Eingeständnis der Rat- und Hülflosigkeit und dient nicht zur Besserung des Schadens, sondern führt in der Regel dahin, ihn unheilbar zu machen. Selbst wo Strafe das rechte Mittel ist, wird es um so wirksamer sein, je ruhiger und sicherer die Hand ist, die es anwendet.

7. Die Frucht der Selbstbeherrschung, die in den Tugenden der Mäßigkeit und Genügsamkeit, der Tapferkeit und Beharrlichkeit, der Geduld und Gelassenheit sich vollendet, ist die innere Ruhe und Heiterkeit des Gemüts, Demokrits εὐθυμία, die tranquillitas animi der Stoiker. Ist sie schon an und für sich selbst das größte Stück menschlicher Glückseligkeit, so ist sie auch der Boden, aus dem die eigentlich menschlichen Freuden sprießen. Das ruhigheitere Gemüt ist geschickt für die stillen Freuden der Betrachtung: in dem stillen See spiegeln sich die Gestalten der Dinge. In dem befriedeten Gemüt gedeihen die socialen Tugenden: Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Zartgefühl, Wohlwollen, Treue; und sie sind es wieder, aus denen die Freuden erwachsen, welche Freundschaft und häusliches Glück gewähren.

So ist der Weg zur Selbsterhaltung oder Wohlfahrt gegeben. Der Weisheit bedarf es ihn zu finden und zu gehen. Darum wird sie bei allen Völkern als die große Führerin des Lebens gepriesen. Den Stimmen der griechischen Philosophen schließt sich der königliche Weise der Hebräer an:

Wohl dem Menschen, der Weisheit findet, und dem Menschen, der Verstand bekommt.

Denn es ist besser, um sie handtieren (Kaufmannschaft treiben), denn um Silber, und ihr Gewinn ist besser, denn Gold.

Sie ist edler, denn Perlen, und Alles, was du wünschen magst, ist ihr nicht zu gleichen.

Langes Leben ist zu ihrer rechten Hand, zu ihrer linken ist Reichtum und Ehre.

Ihre Wege sind liebliche Wege und alle ihre Steige sind Friede.

Sie ist ein Baum des Lebens allen, die sie ergreifen und selig sind, die sie halten.

Denn der Herr hat die Erde durch Weisheit gegründet und durch seinen Rat die Himmel bereitet. (Sprüche Salomonis, Kap. 3.)

Zweites Kapitel.

Das leibliche Leben.

Die Bestimmung des Leibes ist, Organ und Symbol des geistigen Lebens zu sein. In dieser praktischen Schätzung beider Seiten des Menschen findet keine Meinungsverschiedenheit statt; auch der Materialist, der die Seele für ein vorübergehendes Erzeugnis der Materie, ein Accidens an der Substanz ansieht, denkt hierüber nicht anders: der Leib ist auch ihm zum Dienst der Seele. Und auch über die Beschaffenheit eines guten Dieners sind Alle einig: viel leisten und ertragen und wenig verlangen, das sind die Eigenschaften, die jedermann an seinem Diener schätzenswert findet. Damit ist denn die erwünschte Beschaffenheit des Leibes gegeben: der gesunde, kräftige und abgehärtete Leib hält viel aus und fordert wenig, der kranke, schwache und verwöhnte leistet wenig und macht große Ansprüche.

Hieraus ergiebt sich die beherrschende Pflichtformel für dieses Gebiet: thu, was geeignet ist, die Gesundheit und Kraft des Leibes zu erhalten und zu mehren; vermeide, was sie mindert und schwächt. Die andere Seite der Bestimmung des Leibes ist: Darstellung oder Symbol des seelischen Lebens zu sein. Schönheit und Anmut sind die Eigenschaften, wodurch der Leib ein gutes und schönes Seelenleben in der sichtbaren Welt darstellt. Anmut ist erworbene Schönheit: in der Ruhe, Sicherheit und Angemessenheit der Bewegungen stellt sich die ruhige Sicherheit der Seele dar, die ihrer selbst Meister ist. Als Pflichtformel ergäbe sich hieraus: ziehe und bilde den Leib, daß er als eine erfreuliche Erscheinung in dieser sichtbaren Welt sich darstelle, hindeutend auf die unsichtbare Schönheit der Seele.

Es bleibt den Künsten der Diätetik, Gymnastik und Kosmetik überlassen, diese allgemeinen Formeln in ein System besonderer Formeln zu entwickeln, oder Anweisung zu geben: wie der Leib durch solche und solche Ernährung, Bewegung, Übung, Bekleidung, Wohnung, Pflege u. s. w. gesund und rüstig, anmutig und schön gemacht und erhalten werden könne. Hufelands Makrobiotik, ein schlichtes

Buch, voll von gesundem Sinn, mag als eine kompendiöse Ausführung der Aufgabe genannt werden. — Ich beschränke mich auf ein paar Andeutungen.

1. Was die Ernährung anlangt, so erhält sie ihren specifisch menschlichen Charakter durch die künstliche Zubereitung der Speisen, welche regelmäßig unter Mitwirkung des Feuers geschieht. Die Benutzung des Feuers zu diesem Gebrauch spielt eine nicht unwichtige Rolle in der Emanzipation des Menschen von der Natur. Während das Tier, auf den Verbreitungsbezirk seiner besonderen Nahrungspflanzen oder -tiere beschränkt, selbst als ein Produkt seiner Zone erscheint, hat der Mensch sich zum Herrn der Erde gemacht; er findet in jedem Himmelsstrich, was er, mit dem Feuer in seinem Dienst, in Speise umzuwandeln vermag.

Auch in anderer Hinsicht ist der Gebrauch des Feuers zur Nahrungsbereitung nicht ohne wichtigen Einfluß auf die Entwickelung des menschlichen Lebens gewesen. Wundt macht darauf aufmerksam, daß derselbe, indem er zu gemeinsamer Zubereitung der Speise drängte, damit zugleich gemeinsamen Genuß nahelegte: die Mahlzeit, gemeinsam am Heerd eingenommen, verdankt ihm den Ursprung. An das Mahl knüpft sich der Opferkult, aus dem Todtenmahl entspringend, der Heerd wird zum Altar. Die Mahlzeit und ihre Regelmäßigkeit hat auch, den Tag gliedernd, die erste Zeiteinteilung gebracht. Die erste Disciplinirung der animalischen Begierden wird dem Kinde noch stets durch die Regelung seines Appetits nach den Mahlzeiten beigebracht.

Eine Bemerkung über eine Entartung mag hier Raum finden, welche von dem Gebiet der Ernährung ausgeht. Indem der Mensch von der Naturführung des Instinkts, der das Tier bindet und zugleich sichert, sich loslöst, setzt er sich der Verirrung aus. Die künstliche Bereitung der Nahrung führt dazu, ihr Reize für den Gaumen zu geben, durch welche ihre Aufnahme lusterregend wird, auch wenn sie nicht durch das Bedürfnis gefordert wird. Völlerei und Schlemmerei sind allgemein dadurch charakterisirt, daß die Ernährungsorgane als Organ zur Lusterzeugung ge- oder vielmehr mißbraucht werden. Wie es scheint, kommt dieser Mißbrauch im tierischen Leben nirgend, im menschlichen Leben dagegen zu allen Zeiten und bei allen Völkern

vor. Reisende erzählen schauderhafte Dinge von Völlerei in roher Form bei uncivilisirten Völkern. Auch die Erfindung berauschender Getränke scheint allen gelungen oder zu allen durchgedrungen zu sein.

Es ist niemandem unbekannt, in welchem Maaße das Leben der modernen Kulturvölker durch das Übel der Trunksucht verwüstet wird. Besonders scheinen die germanischen Völker von Alters her für dieses Laster prädisponirt zu sein. Es giebt in Deutschland Gegenden, wo ein nicht unerheblicher Teil der männlichen Bevölkerung direkt an den Folgen der Trunksucht zu Grunde geht; und es giebt kein Land, wo nicht die tiefgreifendsten Störungen von diesem Punkt über das ganze Leben sich ausbreiteten. Zerrüttung des wirtschaftlichen Lebens, Verkümmerung und Zerstörung des Familienlebens, Verrohung und Verwüstung des geistig-sittlichen Lebens, endlich Absterben auch des leiblichen Lebens, das sind die nächsten Wirkungen der Trunksucht. Pauperismus, Verbrechen, ein Heer von Krankheiten, Irrsinn, Selbstmord, Entartung der Nachkommenschaft bilden ihr trauriges Gefolge*).

Daß hier eine überaus schwere Gefahr für die ganze weitere Lebensentwickelung der Kulturvölker vorliegt, ist eine Überzeugung, die sich in der jüngsten Zeit unter ernsten und sehenden Männern mehr und mehr ausbreitet. Wie ist ihr zu begegnen?

Die deutsche Regierung legte im J. 1881 dem Reichstag einen Gesetzentwurf vor, der Ärgernis erregende Trunkenheit an einem öffentlichen Orte strafbar machte (mit Geldstrafe bis 60 Mark oder Haft bis zu 14 Tagen und Verschärfungen im Wiederholungsfall); außerdem wurde die Befugnis gefordert, für gewohnheitsmäßige Trinker zeitweilige Unterbringung in einer Heilanstalt anzuordnen. Bei der Beratung der Vorlage wurde gegen dieselbe unter anderen Gründen auch der vorgebracht, daß sie eine unzulässige Beschränkung der persönlichen Freiheit einführe. Ich weiß nicht, ob und in welchem Maaße das Argument zur Verwerfung der Vorlage beitrug; mir scheint aber, daß es als ein völlig untaugliches angesehen werden

*) Vgl. A. Baer, Der Alkoholismus, seine Verbreitung und seine Wirkung auf den individuellen und socialen Organismus, sowie die Mittel, ihn zu bekämpfen (1878).

muß. Trunkenheit macht unfähig, vernünftig zu überlegen und zu wollen, nicht aber zu handeln; sie disponirt demnach zu unvernünftiger Behandlung und jenachdem zu brutaler Mißhandlung Anderer; der ursächliche Zusammenhang zwischen Betrunkenheit und Verbrechen, namentlich Verbrechen gegen die Person, ist ja bekannt genug. Nach den Angaben der Statistiker sollen gegen $^3/_4$ aller Verbrechen unter dem Einfluß des Alkohols verübt werden. In einen solchen Zustand sich zu versetzen, ist demnach unzweifelhaft als ein Angriff auf die Sicherheit Anderer anzusehen. So gut es nun strafbar ist, wenn jemand einen bissigen Hund frei umherlaufen läßt oder den Schnee vom Bürgersteig nicht wegkehrt, so gut ist Trunkenheit als solche als strafbar anzusehen, auch wenn zufällig diesmal niemand dadurch beschädigt worden ist; die Bedrohung selbst ist eine unter Umständen höchst empfindliche Kränkung. Und nicht minder zweifellos erscheint mir, daß das Einschreiten gegen gewohnheitsmäßige Trunksucht durch Überweisung an eine Heilanstalt an sich innerhalb der Befugnis der Gesammtheit gegen den Einzelnen liegt. So gut man den Geisteskranken wider seinen Willen in Verwahrung nimmt, damit er nicht sich selber und Anderen Leides anthue, so gut mag man den des Willens beraubten Alkoholiker, etwa auf Antrag der Seinigen, in Obhut und Kur nehmen, um ihn selbst und seine Umgebung vor den Folgen seiner Erkrankung zu schützen; wobei denn selbstverständlich der Schutz gegen willkürliche und ungerechte Ausführung des Gesetzes eine wichtige Sorge wäre.

Also die Bekämpfung eines solchen Gesetzes vom Standpunkt der allgemeinen Menschenrechte und der persönlichen Freiheit scheint mir völlig unzulänglich; die Freiheit sich zu betrinken kann als zu den allgemeinen Menschenrechten gehörig nicht angesehen werden.

Dennoch bin ich im Zweifel, ob die Verwerfung der Vorlage, wenigstens jener Strafbestimmung gegen öffentliche Trunkenheit, zu bedauern ist. Außer der Ungerechtigkeit oder Schädlichkeit giebt es noch einen entscheidenden Grund gegen ein Gesetz, das ist seine voraussichtliche Unwirksamkeit. Ich fürchte nun, ein derartiges Strafgesetz gegen die Trunksucht würde, wenigstens gegenwärtig noch, ziemlich unwirksam sich erweisen: es würde zur Verbesserung der Sitte, und das wäre doch das Ziel, wenig vermögen.

Die Wirksamkeit würde wesentlich davon abhängen, ob es der Bestrafung gelänge, der Trunkenheit in der öffentlichen Meinung den Charakter des Schimpflichen aufzudrücken, den sie jetzt nicht hat; das Strafübel als solches würde schwerlich in irgend erheblichem Maaße zurückhaltend wirken. Ob jenes der Fall sein würde? Es scheint mir sehr fraglich, so lange die öffentliche Meinung nicht blos der unteren Klassen, sondern auch der sogenannten guten Gesellschaft die Sache so leicht nimmt. Vor wenigen Jahren fand in einer kleinen deutschen Universitätsstadt ein Krawall statt, welcher mehrere Tage lang die ganze Stadt in Aufregung erhielt. Die Ursache, welche einen Teil der studirenden Jugend zur Empörung trieb, war eine polizeiliche Anordnung, daß die Wirtshäuser um 12 Uhr Nachts geschlossen werden sollten — eine, so sollte man denken, für alle Beteiligten, sowohl für die Biertrinker als für die übrigen Bewohner der Stadt, höchst wohlthätige Maaßregel. Von jener freiheitsdurstigen Jugend wurde sie als eine unerträgliche Beschränkung der persönlichen Freiheit empfunden, oder vielleicht auch der akademischen Freiheit, von welcher Freiheit ja manche seltsame Vorstellungen in Umlauf sind. Nun stelle man sich diese selben Verteidiger der Freiheit 5 oder 10 Jahre später über Trunkenheit zu Gericht sitzend vor! Es scheint mir sehr fraglich, ob das Gesetz, durch solche Vertreter gehandhabt, eine erziehende Wirkung auf die öffentliche Sitte ausüben würde. Oder werden sie bis dahin andere geworden sein? Vielleicht; aber auch dann, würde nicht die eigene Vergangenheit wider sie aufstehen? Und ob wirklich die Veränderung durchweg stattfindet? Die andauernd heitere Stimmung, welche es einem der Anwälte der Freiheit in jener Verhandlung bei den Volksvertretern hervorzurufen gelang, war nicht geeignet, alle Zweifel über die Wertschätzung der Nüchternheit in der hohen Versammlung zu zerstreuen. Als jener Redner bemerkte, wenn er auf der Straße Betrunkenen begegnet sei, seien dies meist ältere Herren mit weißer Binde gewesen, und dieser Anblick habe ihm nicht Ärgernis, sondern sympathische Fröhlichkeit erregt, da erregte auch diese Äußerung in der Versammlung nicht Ärgernis, wenigstens gab dasselbe sich nicht hörbar kund, dagegen wurde hörbar jene sympathische Fröhlichkeit, welche als allgemeine Heiterkeit bezeichnet wird. Und offenbar rechnen auch jene

in allen unseren Zeitungen so häufigen langen und sentimentalen Berichte über Kommerse alter Herren mit nachfolgendem „Katerfrühstück" darauf, ihren Lesern ein behagliches Schmunzeln zu entlocken*).

So lange die „gute Gesellschaft" in diesem Punkt so nachsichtig gegen sich selber ist, hat sie Ursache, an ihrem Beruf, die schlechte Gesellschaft durch Bestrafung der Trunkenheit zur Nüchternheit zu erziehen, zu zweifeln. Das Gesetz vermag nicht Sitten zu schaffen, sondern nur vorhandene zu schützen.

Ob von der Zukunft Besserung der Sitten zu erwarten ist? Vielleicht steht die Sache doch nicht hoffnungslos. Ein Geschichtsbetrachter könnte sie vielleicht in folgender Weise vorstellen. Am Anfang der Neuzeit herrschte die Sitte des Vollsaufens an den Fürstenhöfen und beim Adel; man erinnere sich der Aufzeichnungen Hans von Schweinichens. Sie ist hier im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts durch die höfische Bildung, welche von Frankreich her aufgenommen wurde, allmälig verdrängt worden. Von den Höfen breitete sie sich über die mittleren Bevölkerungsschichten aus, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts scheint sie innerhalb der akademisch gebildeten Welt einen Höhepunkt erreicht zu haben. Auch hier hat sie der seit Mitte des 18. Jahrhunderts mit den höheren geistigen Interessen allmälig durchdringenden feineren Sitte weichen müssen; sie hält sich zwar in einigen Kreisen der studentischen Jugend und darüber hinaus auch im späteren Lebensalter mit großer Hartnäckigkeit, doch wird man sagen dürfen, daß sie nicht mehr zum guten Ton gehört. Im Beamtentum und im guten Bürgertum gehört das Vollsaufen, wenn es auch im einzelnen Fall milde genug beurteilt wird, nicht zu den anerkannten Lebensgewohnheiten. Ihren eigentlichen Sitz hat die Trunksucht gegenwärtig bei den niederen und niedersten Gesellschaftsschichten, zu denen sie erst seit dem 17. Jahrhundert allmälig durchgedrungen zu sein scheint; die Zunahme der Branntweinproduktion, die erst im 19. Jahr-

*) Allerlei Stimmen, welche die öffentliche Stimmung gegen Trinken und Betrunkenheit von dieser Seite her bezeichnen, findet man bei W. Martius, Der Kampf gegen den Alkoholmißbrauch (1884) S. 40 ff. Dort sind auch der oben erwähnte Gesetzentwurf sowie die Satzungen des 1883 gegründeten Vereins gegen den Mißbrauch geistiger Getränke nebst manchen anderen Stücken zur Geschichte des Kampfs gegen die Trunksucht mitgeteilt.

hundert den ungeheuren Umfang erreicht hat, giebt dafür den Maßstab; Branntwein ist eben das Berauschungsmittel der Massen. Ob nicht die Seuche, nachdem sie den Volkskörper von oben nach unten durchzogen hat, ihn wieder verlassen wird? Vielleicht darf man es hoffen. Wenn die oberen Gesellschaftsschichten, die in allen Dingen, guten und bösen, das Vorbild geben, vorangehen und die Sache abstoßen, so würde sie auch in den Massen allmälig an Boden verlieren. Was nicht mehr für fein gilt, das steht auf absterbenden Wurzeln; ist es erst entschieden „gemein" geworden, dann wird es ausgestoßen. Der Fortschritt in dieser Richtung könnte dadurch beschleunigt werden, daß unter der Herrschaft des Branntweins das Trinken immer mehr eine rohe und widerwärtige Erscheinungsform annimmt; es giebt eine Poesie des Weines und zur Not noch des Biers, aber keine des Branntweins. Wenn einmal unter diesen Einflüssen Trunkenheit entschieden den Charakter des Gemeinen und Schimpflichen in der öffentlichen Meinung angenommen haben wird, dann wird es auch möglich sein, den Rest alter Unsitte mit Gesetz und Strafen zu bekämpfen.

Inzwischen ist hier für die freie Vereinsthätigkeit ein weites Arbeitsfeld, wobei denn die gute alte Regel: zuerst vor der eigenen Thür zu kehren, nicht zu vergessen wäre. Die Bierseligkeit des akademischen und nichtakademischen Philistertums, welche in Deutschland so verbreitet ist, und der Kultus des Bauchs in der reichen und vornehmen Welt verwüsten das Leben nicht minder. Kann Jemand, der Tag aus Tag ein Morgens und Abends stundenlang bei stumpfsinnigem, hundertmal wiedergekäutem Geschwätz oder ödem Skatspiel in dem Tabacksqualm der Bierkneipen sitzt, um endlich einen leeren, dumpfen Kopf nach Haus zu tragen, kann ein solcher irgend etwas Ernstes und Großes mit Ernst und Eifer treiben? Kann Jemand, der Tag aus Tag ein bei Diners und Soupers an den Freuden der Tafel sich sättigt, seine Seele an eine Sache setzen? Wird sie nicht mit einer Stimmung fetter Sattheit erfüllt, die ein Verlangen nach großen Dingen nicht aufkommen läßt?

Was aber die Bekämpfung der Trunksucht in den Massen anlangt, so möchten die wirksamen Maßregeln wesentlich auf zwei Stücke hinauskommen: Verminderung der Versuchung und Angebot von Ersatz für den Branntwein und die Schenke. In letzterer Absicht

haben die sogenannten Volkskaffeehäuser, welche zuerst in England, dann auch auf dem Kontinent, anfangs durch wohlthätige Vereine, später auch durch Privatunternehmung eingerichtet worden sind, einen guten Anfang gemacht. Eine wohlthätige Verminderung der Versuchung ist in Schweden durch das sogenannte Gothenburger System erreicht worden: in Gothenburg brachte seit 1865 eine Aktiengesellschaft die sämmtlichen Schanklizenzen der Stadt an sich, verminderte die Zahl der Ausschankstätten beträchtlich und läßt seitdem in den übrig gebliebenen den Ausschank durch Angestellte bei sehr beschränkter Schankzeit besorgen; der Reingewinn, nach Abzug landesüblicher Verzinsung, wird an die Stadtkasse abgeführt. Das System, das im Norden weite Verbreitung gefunden hat, vermindert einerseits unmittelbar die Gelegenheit, sodann aber auch den Anreiz zum Trinken, der von der eigentlichen Kneipatmosphäre und der Gewinnsucht des Wirts ausgeht.

An diesem Punkt kann übrigens auch der Staat unbedenklich mit Abwehrmaßregeln einsetzen. Hat die Gesetzgebung sich entschlossen, die Freiheit des Einzelnen, sich selbst zu ruiniren, durch Schließung der Spielsäle zu beschränken, hat sie den Verkauf von Giften mit umständlichsten Vorsichtsmaßregeln umgeben, so wird sie wohl auch den Verkauf des Giftes, dem tausendmal mehr als allen anderen zusammengenommen, zum Opfer fallen, mit einschränkenden Vorsichtsmaßregeln umgeben dürfen. Sehr einschneidende Bestimmungen in dieser Hinsicht hat ein niederländisches Gesetz vom Jahre 1881 durchgeführt, nach welchem die Anzahl der Schankstätten überhaupt im Verhältnis zur Bevölkerung festgesetzt, und die Konzession immer nur auf ein Jahr erteilt wird; übrigens führt es auch die Strafbarkeit der Trunkenheit ein. — Durchaus zweckmäßig sind auch die Bestimmungen, welche den Wirt für Begünstigung der Völlerei zur Verantwortung ziehen. Und sicher ist die Forderung der Mäßigkeitsvereine zu billigen, den Schulden für alkoholische Getränke die Klagbarkeit zu nehmen. Endlich mag auch die Verteuerung des Branntweins durch Besteuerung allmälig einschränkend auf den Konsum, wenigstens die Zunahme desselben hemmend, wirken. Der gewohnheitsmäßige Trinker wird zwar dadurch schwerlich bestimmt werden, weniger zu trinken; dagegen würden diejenigen, die noch nicht dem Branntwein verfallen sind, ein

wenig länger zögern, wenn das Liter statt einer halben Mark eine oder zwei kostete; und sicher würde die Verkleinerung des Schnapsglases nicht eine entsprechende Vermehrung der Zahl der getrunkenen Schnäpse zur Folge haben.

3. Ich füge eine Bemerkung über ein anderes Reizmittel hinzu, den Taback, der ungefähr gleichzeitig mit dem Branntwein seinen Eroberungszug durch die europäische Kulturwelt angetreten hat. Bekanntlich ist der Taback eins der Gastgeschenke, mit dem die neue Welt die alte bedacht hat. Wenn einmal das Mittelalter berufen würde, über die Neuzeit zu Gericht zu sitzen, dann würde es, für lange Unbill Vergeltung übend, sagen können: an drei Dingen sei die Neuzeit zu erkennen: dem Branntwein, dem Taback und den Franzosen, wie eine gewisse Krankheit bei ihrem Einzug in Deutschland, der ziemlich gleichzeitig mit dem Einzug der beiden anderen Errungenschaften stattfand, genannt wurde. Die Neuzeit pflege sich gegen das Mittelalter ihrer Civilisation zu rühmen. Wenn Civilisation in jenen drei Dingen bestehe — eine Ansicht, zu der denn auch die außereuropäischen „Wilden", denen von Europäern die „Civilisation" gebracht werde, leicht kommen könnten — so scheine ihm der Vorwurf des Mangels an Civilisation ein sehr erträglicher. — In der That, Victor Hehn hat Recht: „daß ein barbarischer Gebrauch der Indianer, den Rauch der trockenen Blätter einer betäubenden Pflanze durch ein Rohr oder eine zusammengedrehte Rolle in den Mund zu leiten und dann wieder auszustoßen oder dieselben Blätter in gepulvertem Zustande in die Nase zu stopfen, von den Rothäuten zu weißen, gelben und schwarzen Menschen auf der ganzen Erde hat übergehen und sich einwurzeln können, ist eine Thatsache, die viel zu denken giebt"*).

Man rechnet, daß das deutsche Volk jährlich gegen 300 Millionen Mark für Taback ausgiebt. Es liegt mir wahrlich fern, irgend Jemandem einen Genuß zu mißgönnen; sollte sich nicht aber für diese 300 Millionen etwas besseres kaufen lassen, als Rauch? Wenn dieselben z. B. zur Verbesserung und Verschönerung der Wohnungen verwendet würden, statt zur Verpestung, so hätten jedenfalls die drei

*) V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Europa, S. 449.

Viertel des Volkes, die an dem Rauchen nur als Mitleidende beteiligt sind, mehr davon; und vielleicht ständen sich auch die Raucher selbst nicht schlechter dabei. Denn ich gestehe, daß langjährige Erfahrung es mir durchaus zweifelhaft gelassen hat, ob das Rauchen mehr Genuß oder Plage macht. Ob sich jemand darüber freut, daß er die Kunst versteht? Ob ein Vater es mit Freude sieht, daß seine Söhne und Töchter sie lernen?

Übrigens gilt vielleicht vom Rauchen dasselbe, was oben vom Trinken gesagt wurde: wenn es allgemein geworden ist, wird es gemein; und dann wird es zuerst von den bevorzugten Klassen, zuletzt von der Gesammtheit wieder abgestoßen. — Hat dieser Proceß schon begonnen? Fast könnte es dem aufmerksamen Beobachter so scheinen.

4. Mit einem Wort gehe ich auf **Wohnung und Kleidung** ein. Die Wohnung, aus dem Bedürfnis des Schutzes gegen Frost und Hitze, wie gegen feindliche Überfälle hervorgegangen, ist allmälig weit über das nächste Bedürfnis hinausgewachsen: Höhle, Zelt, Hütte, Haus, Burg, Stadt sind Stufen in der Entwickelung der Wohnung. Ihre erweiterte Bestimmung ist, das ganze menschliche Kulturleben in sich aufzunehmen. Was das Kleid dem Einzelnen, das ist das Haus der Familie. Zwischen den Wänden des Hauses findet das Familienleben Schutz gegen Unbill aller Art, Zuflucht vor zudringlicher Neugier und gierigem Neid. In der Wohnung schafft es sich eine Darstellung seines eigenen Wesens: Beschäftigung, Lebensweise und Sinnesart der Familie prägen sich in Gestalt und Ausstattung, in Einrichtung und Schmuck der Wohnung aus. Die Erinnerungen an die vergangenen Tage, an Glück und Leid haften daran, und so wird das Haus zum notwendigen Rahmen der Familiengeschichte. — Nicht minder ist sichtbar, daß die Entwickelung der großen geschichtlichen Lebensformen mit der Entwickelung der Wohnung im engsten Zusammenhang stehen: ohne die trennenden Wände der eigenen Hütte ist die Auslösung der Einzelfamilien aus der ursprünglichen heerdenartigen Einheit der Horde nicht zu denken. Die Ausbildung des Eigentumsrechts hängt ohne Zweifel mit denselben trennenden Wänden aufs engste zusammen. Mit dem selbstgebauten Menschenhaus entsteht ferner das Haus der Götter, der Tempel, von dem dann wieder die Religion und die Künste so viel Anregung zur Entwickelung em-

pfangen haben. Auch für die Ausbildung des Rechtsbewußtseins ist, wie Wundt bemerkt, der Tempel von großer Bedeutung gewesen. Der Gottesfriede machte den Tempel zum Asyl für Verfolgte. Der Tempelfrieden wirkte zurück auf die Entwickelung des Hausfriedens: die Götter rächen den Bruch desselben, sowohl den, der an dem Bewohner von dem Einbrecher, als den, der von dem Bewohner am Gast geübt wird. Nicht minder hängt die Ausbildung erster völkerrechtlicher Vorstellungen mit der Scheu vor den Heiligtümern stammverwandter Götter zusammen.

Eine der unerfreulichsten Folgen der jüngsten Entwickelung des socialen Lebens ist die, daß sie das Haus als dauerndes Heim der Einzelfamilie einem immer mehr anwachsenden Teil der Bevölkerung entzieht und in den Großstädten Massen von einander fremden Menschen in große Mietshäuser zusammendrängt. Leidet darunter schon die wohlhabende Familie große Einbuße an Ruhe und Frieden, an Bequemlichkeit und Behagen, an Freiheit der Bewegung und Freude am Besitz, an nachbarlicher Gemeinschaft und familienhaftem Heimgefühl, so sind für die unteren Klassen die Wohnungszustände vielfach zu einer Leben und Gesundheit, Sitte und Familiensinn, Sittlichkeit und Glück verwüstenden Wohnungsnot geworden. Wo eine Familie nur einen einzigen Raum hat und diesen noch mit Aftermietern und Schlafburschen teilt, da ist eigentlich menschliches Leben nicht mehr möglich. In unseren großen Städten, namentlich den plötzlich gewachsenen, beträgt die Zahl der Wohnungen, die nur einen heizbaren Raum haben, vielfach schon die Hälfte aller Wohnungen. — Es wäre der schönste Gewinn, den uns die fortschreitende Ausbildung der modernen Verkehrsmittel bringen könnte, wenn sie allmälig dahin wirkte, die Menschenmassen, die sie in die großen Städte zusammengeführt hat, auch wieder auszubreiten. Manche Familie, deren Leben durch die Einpferchung in eine Mietskaserne gestört und verkümmert wird, könnte übrigens schon jetzt, wenn sie wollte und nicht eine schlechte Gewohnheit für eine Naturnotwendigkeit ansähe, draußen ein eigenes Haus bewohnen. Bessere Gewohnheiten müssen auch hierin bei den wohlhabenden Klassen anheben*).

*) Ein zur Orientirung über Umfang, Ursachen und Heilung der Wohnungsnot wohlgeeigneter Artikel von Schmoller findet sich in dessen Jahrbuch für Gesetzgebung ꝛc., 1887, S. 425 ff.

5. Die Kleidung ist aus einer doppelten Wurzel entsprungen, dem Bedürfnis des Schutzes und dem Trieb, den Leib zu schmücken und die Bedeutsamkeit des Trägers erkennbar zu machen, wozu als die negative Kehrseite kommt: die Verbergung des Tierischen am Leibe; nur das Gesicht als die Darstellung des Geistigen wird unbedeckt gelassen. Diese Doppelnatur ist dem Kleide durch alle Wandlungen des geschichtlichen Lebens geblieben. Die Tracht symbolisirt Stand und Amt, Alter und Geschlecht, Freude und Trauer, Temperament und Sinnesart, Zeit und Volk. Durch die Tracht wird die historische und sociale Stellung des Einzelnen ihm selber und seiner Umgebung beständig gegenwärtig gehalten. Man darf wohl sagen, sie ist so wesentlich, daß historisches Leben und sociale Ordnung ohne sie nicht gedacht werden kann; nackte Menschen sind unhistorische Menschen. Die Gleichheit des Äußeren kennzeichnet die Tiere als unhistorische Wesen, die Ungleichheit der Tracht ist die äußere Erscheinungsform historisch-socialer Wesen. Darum stellen sich auch die geschichtlichen Wandlungen im Leben der Völker in Wandlungen der Trachten dar; man versuche es, Luther im Frack und weißer Binde oder Kant mit Schnurrbart und Cylinder sich vorzustellen und man wird empfinden, daß dem Menschen als historischem Wesen die Tracht nicht weniger eigen ist, als dem Tier seine Haut. — Die Vernichtung der alten Gesellschaftsgliederung, das Massewerden der europäischen Bevölkerung im 19. Jahrhundert, stellt sich in der Ablegung der Standestrachten greifbar dar.

Von der Tracht ist die Mode dadurch unterschieden, daß sie aus willkürlicher Erfindung Einzelner entspringt und nur auf kürzeste Fristen gilt; sie erreicht ihre volle Herrschaft erst mit dem gänzlichen Verfall der Tracht. Die Fähigkeit der modischen Kleidung, ihrer Trägerin Auszeichnung zu verleihen, beruht nicht so sehr auf Geschmack, Reichtum, Kostbarkeit, als darauf, daß sie das Bewußtsein giebt, in der Gesellschaft tonangebend zu sein oder dem tonangebenden Kreise nahe genug zu stehen, um den Wechsel gleich zu bemerken und mitzumachen; daher ihr auch der rasche Wechsel wesentlich ist. Die Mode ist die weibliche Form des Sports oder der Spekulation, wie aller Sport launisch, tyrannisch, zur Anspornung der letzten Kraft antreibend. Wie manches Weibes Gesundheit und Gedeihen, wie manches

Hauſes Glück und Frieden wird von dieſem Tyrannen zum Opfer gefordert und ohne Widerſtreben gebracht. Wenn es den Pſychologen gelänge, ein Verfahren zur Transformation ſeeliſcher Kräfte zu erfinden, wie es den Phyſikern gelungen iſt, thermiſche oder elektriſche Kräfte in motoriſche umzuſetzen, und wenn es dadurch gelänge, auch nur die Hälfte der Kraft, mit der die Weiber, dem Gebot der Mode gehorchend, auf Bequemlichkeit, Wohlbefinden und Freiheit verzichten, in Aufopferungskräfte von anderer Art zu verwandeln: vielleicht würde der europäiſchen Menſchheit dieſe eine Erfindung einen größeren Zuwachs an wirklichem Glück bringen, als alle Erfindungen dieſes Jahrhunderts zuſammen ihr gebracht haben.

6. Ein ferneres wichtiges Stück der Diätetik iſt die Ausbildung und Bethätigung der leiblichen Kräfte. Leben iſt, nach dem Ariſtoteles, Bewegung; der Leib verkümmert, wenn ſie ihm vorenthalten wird. Die Bethätigung der Bewegungskräfte geſchieht in zweierlei Weiſe: im Spiel und in der Arbeit. Das Spiel iſt beſonders der Jugend eigen, im Leben des Erwachſenen tritt es zurück hinter der Arbeit.

Vielleicht giebt es kein Gebiet der Diätetik, auf welchem in unſerer Zeit die Natur häufiger in ihrem Recht gekränkt wird, als dieſes. Die Forderungen des ſocialen Lebens und die Beſchränkungen der Großſtadt treten hier überall den Forderungen der Natur hemmend entgegen. Wie in einem großen Gefängnis hält die Großſtadt die Menſchen auf engem Raum zu gebundener Arbeitsleiſtung zuſammen: an jedem Punkt drückende Enge, in der Fabrik und Werkſtatt, im Laden und im Komtoir, auf der Straße und im Hauſe. Wie ſehr dieſer Druck empfunden wird, tritt in dem Drang zu Tage, welcher die Maſſen „ins Freie“ treibt, wenn der Sonntag ſie auf einige Stunden aus ihren Gefängniſſen entläßt. Auch die körperliche Arbeit ſelbſt hat dort leicht etwas kümmerliches und unfreies. Iſt es zufällig, daß die Kunſt die Städte flieht? Der Maler malt nicht die Menſchen, die er um ſich hat, nicht den Buchhalter am Pult, den Schuhmacher in der Werkſtatt, den Arbeiter in der Fabrik, und wenn es ja einmal geſchieht, ſo hat die Darſtellung faſt immer etwas komiſches oder ſatiriſches oder ſentimentales: er ſucht vielmehr den Fiſcher auf der See, den Jäger im Wald, den Hirten in den Bergen,

den Bauer auf dem Feld, den Fuhrmann auf der Landstraße. Warum? doch wohl darum, weil diese als Freie im Freien leben und sich regen, jene dagegen als Gefangene der Arbeit lächerlich oder bedauernswert erscheinen.

Am härtesten leidet unter diesem Druck die Jugend, und am meisten die der oberen Gesellschaftsschichten. Von der Jugend gilt doppelt, daß Leben Bewegung ist; ihre Triebe sind auf die Bethätigung der leiblichen Kräfte gerichtet, laufen und klettern, springen und tanzen, bauen und zerstören, das ist ihr Leben. Für alles dies hat die Wohnung „auf der Etage" nicht Raum und Gelegenheit. Die freien Bewegungsspiele sterben ganz aus; großstädtische Kinder (es muß jedem, der auf dem Lande aufgewachsen ist, auffallen), kennen keine Spiele mehr, es fehlt der Spielplatz und die Spielgenossenschaft, innerhalb deren sie allein gedeihen und sich fortpflanzen. An die Stelle des Spiels tritt in der guten Gesellschaft der Spaziergang an der Hand des Fräuleins, die Beschäftigung mit den Bewohnern des „Puppensalons", und die „Kindergesellschaft". Aber alle diese künstlichen Dinge sättigen nicht, und so werden die Kinder mit ihrem doch unausrottbaren Triebe, sich zu bewegen und zu bethätigen, für den großstädtischen Haushalt zu einer Verlegenheit und Plage. Da thut sich denn die Schule als Rettungshafen auf, für die Kinder und für die Eltern: hier sind sie doch eine Anzahl Stunden täglich untergebracht und beschäftigt, und bald werden sie auch im Hause noch für ein paar weitere Stunden durch Schularbeit zur Ruhe gesetzt. So sitzen sie denn in der Zeit, wo der Körper am meisten der Bewegung bedarf, 6, 8, 10 Stunden und wenn etwa noch ein paar Stunden Klavierübung und Zeichnen, oder später Romanlesen und Kartenspiel hinzukommen, auch 12 und 14 Stunden, bis allmälig der Körper sich daran gewöhnt und auch der Trieb zur Bewegung in allgemeinem Torpor sich verliert. Auf diese Weise werden in der Jugend die Beschwerden vorbereitet, an welchen die gute Gesellschaft, wenn einmal alle anderen Kennzeichen verloren gehen sollten, ihre Mitglieder so ziemlich wieder zusammenfinden könnte: mangelhafte Verdauung, überreizte Nerven und kurzsichtige Augen. Und alle Ärzte und Bäder der Welt vermögen nicht wiederzugeben, was die Natur dem, der ihre Gebote hält, umsonst schenkt: gesunde Müdigkeit und gesunden Schlaf, gesunden Appetit und gesunde Verdauung.

Noch schlimmer als beim männlichen steht die Sache beim weiblichen Geschlecht. Bei jenem läßt sich zur Rechtfertigung oder doch zur Entschuldigung etwa noch sagen, die Gesellschaft, wie sie nun einmal sei, erfordere neben der Handarbeit Kopfarbeit, und zwar so schwierige und komplicirte, daß die Einübung derselben ohne einige Beeinträchtigung der körperlichen Kräfte nicht möglich, die hypertrophische Entwicklung des Gehirns auf Kosten der übrigen Organe daher als ein Opfer, das der Gesellschaft gebracht werde, anzusehen sei. So könnte jemand sagen, obwohl die Frage bliebe, ob nicht die höhere Ausbildung der geistigen Fähigkeiten mit einer gleichmäßigen Entwickelung der körperlichen vereinbar, und ob nicht leibliche Gesundheit die Bedingung aller gesunden Wirksamkeit überhaupt sei? Aber womit kann es entschuldigt werden, daß in gleicher Weise bei Mädchen die Gesundheit der „Bildung" geopfert wird? Was von den Frauen das spätere Leben verlangt, das ist nicht die Fähigkeit, in drei oder vier Sprachen zu reden, sondern Tüchtigkeit zur Hausregierung und Kindererziehung, Dinge, zu denen starke Nerven und gute Augen sehr viel, Gelehrsamkeit und Sprachen dagegen verzweifelt wenig leisten. Auch die Entschuldigung fällt hier fort, daß die städtische Haushaltung zur Beschäftigung nicht Raum und Gelegenheit biete; für die weibliche Jugend fehlt die Gelegenheit zu Arbeit und Dienstleistung in keinem Haushalt.

Freilich damit sind wir denn an der Wurzel des Übels. Die Arbeit, das heißt die Arbeit mit der Hand ist gemein geworden; die Ehre der gebildeten Tochter würde durch häusliche Dienstleistungen leiden. Dazu sind ja die Dienstboten da. Nicht einmal sich selber bedienen ist fein, geschweige denn Andere. Ich gestehe, daß ich diese Gewöhnung, sich in allem und jedem, großem und kleinem bedienen zu lassen, für eine überaus wirksame Ursache moralischer und physischer Verkrüppelung halte. Sir. J. Lubbock erzählt einmal eine nachdenkliche Geschichte. Eine Ameisenart, die ehedem kriegerisch und stark gewesen war, hatte sich, wie es bei Ameisen vorkommt, eine andere Art unterworfen und zu Sklaven gemacht. Durch die Gewöhnung an das Bedientwerden hat sie zuletzt alle Fähigkeit, sich selbst zu helfen eingebüßt: sie vermag nicht einmal mehr allein zu essen: die Nahrung muß von den Sklaven den Herren in den Mund geschoben werden;

das einzige, was die letzteren noch selbst verrichten, ist: verdauen und sich fortpflanzen. Könnte man nicht beinahe auf den Gedanken kommen, es sei eine satirische Fabel auf die gute Gesellschaft? Wem von klein auf jederzeit Bedienung zur Seite ist, die ihm jede Aufgabe aus der Hand nimmt, der sinkt zuletzt auch in eine ähnliche schimpfliche Hülflosigkeit und Abhängigkeit herab, daß er keinen Schritt thun, keinen Knoten schlingen oder lösen kann ohne fremde Hülfe, eine Abhängigkeit, die denn, so vornehm sie sein mag, doch notwendig zu einer Quelle täglichen Ärgers und Verdrusses wird. Tout notre mal vient de ne pouvoir être seul, sagt einmal Chamfort, ich weiß nicht, ob er dabei auch an die Abhängigkeit von der Bedienung dachte.

Das Vorbild unserer Zeit scheint übrigens auch in diesem Stück das kaiserliche Rom zu sein. „Das Streben", so heißt es bei Friedländer, Sittengeschichte Roms III, 124, „so wenig als möglich selbst zu thun, ja zu denken, wurde bis zur Lächerlichkeit übertrieben. Man wälzte nicht blos die Mühe des Behaltens der Namen von Clienten und Anhängern auf das Gedächtnis der Nomenklatoren ab: es gab auch Leute, die sich von Sklaven erinnern ließen, um welche Zeit sie ins Bad und zur Tafel gehen sollten. Sie sind, sagt Seneca, so völlig erschlafft, daß es ihnen zu viel Anstrengung kostet, sich bewußt zu werden, ob sie Hunger haben. Einer fragte, als er aus dem Bade gehoben und in einen Sessel niedergelassen worden war: sitze ich schon? Hundert Jahre später berichtet Lucian mit Erstaunen und Widerwillen, daß es bei den Vornehmen in Rom Sitte war, sich auf der Straße von voraufgehenden Sklaven benachrichtigen zu lassen, wenn irgend eine Unebenheit oder ein Anstoß zu vermeiden war". (In Rom durfte nämlich auf den engen Straßen bei Tage nicht gefahren werden.) Man sieht, die alternden Römer waren auf dem besten Wege, in den Zustand jener Ameisen herabzusinken.

Friedländer stellt den Sklavenluxus im kaiserlichen Rom mit dem Bedientenluxus des modernen Rußland zusammen; und so mag denn auch ein Bild aus diesem Lande hier Platz finden. L. Tolstoi giebt in jenem Buch, das sein Glaubensbekenntnis enthält (Worin besteht mein Glaube, S. 210), von dem Elend, in dem die vornehme russische Gesellschaft das Glück suche, folgende ergreifende Schilderung.

„Fünf Dinge, die wesentlich zum menschlichen Glück sind, fehlen ihnen: der Umgang mit der Natur, körperliche Arbeit, glückliches Familienleben, Gemeinschaft mit den Menschen, Gesundheit und schmerzloser Tod. Eine der ersten Bedingungen zum Glück ist ein Leben unter freiem Himmel bei Sonnenlicht und freier Luft, Gemeinschaft mit der Erde, mit Pflanzen und Tieren. Alle Menschen haben stets die Entbehrung alles dessen für ein großes Unglück angesehen. Jene Menschen sehen nur Gewebe, Steine, Holz, das durch menschliche Mühe verarbeitet ist; sie hören nur Laute von Maschinen, Equipagen, Kanonen und musikalischen Instrumenten, sie riechen nur spirituöse Getränke und Tabaksrauch. Ihr Herumziehen von Ort zu Ort rettet sie nicht von diesen Entbehrungen. Sie werden in geschlossenen Kasten gefahren; wohin sie auch kommen, überall haben sie dieselben Steine und dasselbe Holz unter den Füßen, dieselben Vorhänge, die ihnen das Licht der Sonne verhüllen, dieselben Lakaien, Kutscher und Hausknechte, die sie nicht zur Gemeinschaft mit der Erde, den Pflanzen und Tieren zulassen. Wo sie auch sein mögen, überall entbehren sie, Gefangenen gleich, diese Bedingung des Glücks." — Eine zweite Bedingung zum Glück ist Arbeit, freie, körperliche Arbeit, die Appetit und Schlaf giebt. Auch hier gilt: ein je größeres Glück, der Lehre der Welt nach, jemand erlangt hat, desto mehr entbehrt er auch diese zweite Bedingung des Glücks; „alle Glücklichen der Welt, Würdenträger und Millionäre, entbehren, Gefangenen gleich, entweder gänzlich der Arbeit und kämpfen erfolglos gegen Krankheiten, die vom Mangel an leiblicher Anstrengung herrühren, und kämpfen noch erfolgloser gegen die sie überwältigende Langeweile, oder sie thun eine ihnen verhaßte Arbeit, wie die Banquiers, die Prokurors, die Gouverneure und die Minister, mit ihren Frauen, die Saloneinrichtungen und Prachtgeschirre und Putz für sich und ihre Kinder anschaffen."

Graf Tolstoi, durch Geburt und Schicksal zum Mitglied dieser Gesellschaft bestimmt, hat, als er zur Erkenntnis des Lebens kam, den seltenen Mut gehabt, sich diesem Schicksal zu entziehen und nach dem Glück, das er erkannte, zu greifen.

In Deutschland regen sich übrigens, das will ich zum Schluß noch erwähnen, in der Gegenwart vielfache Bestrebungen, solcher Entartung entgegenzutreten. An erster Stelle ist das Turnen zu nennen. Mit

der Erhebung des kriegerischen Geistes im preußischen Volke zu Anfang dieses Jahrhunderts in Aufnahme gekommen, richtete es sich seiner ursprünglichen Idee nach gegen jede Art von Verweichlichung; es handelte sich darum, durch körperliche Übungen, Strapazen, Entbehrungen die Verweichlichung französischer Überkultur abzustreifen und die gesammte Rüstigkeit des Naturmenschen wieder zurückzuerobern; jede Nachgiebigkeit gegen eine verwöhnte Sinnlichkeit galt dem Turner für schimpflich. Allmälig hat das Turnen, nach Überwindung polizeilicher und klerikaler Abneigungen, die Stellung eines allgemein anerkannten Stückes unserer Jugenderziehung und dazu der kriegerischen Ausbildung durchgesetzt. Vielleicht ist die Hoffnung nicht unbegründet, daß es erst am Anfang einer zukunftreichen Entwickelung steht. Sollte die Überzeugung von seiner menschlichen Notwendigkeit nicht ausreichen, sie ihm zu verschaffen, so dürfte ihm seine militärische Nützlichkeit zu Hülfe kommen. Es ist nicht glaublich, daß die europäischen Völker auf die Dauer im Stande sind, die ungeheure Last zu tragen, welche die kriegerische Ausbildung der Volkswehrkräfte der Gesammtheit und dem Einzelnen gegenwärtig auferlegt. Die Not dürfte dann zu der Auskunft drängen, durch weitere Ausbildung des Turnens und daran sich anschließender Übungen einen allmälig wachsenden Teil der allgemeinen Vorbildung für den Heerdienst in ein früheres Lebensalter zu verlegen. Außer der Entlastung der späteren Jahre, die unter der dreijährigen Unterbrechung der Berufsthätigkeit oft schwer leiden, möchten manche nicht unwichtige Nebenerfolge dadurch erreicht werden können: die körperlichen Übungen würden in früheren Jahren sich unmittelbarer an das Spiel des Knaben anschließen; sie würden, durch die Jahre, welche zwischen Schulzeit und Dienstzeit liegen, mit Ernst fortgesetzt, hier ein Gegengewicht gegen allerlei Neigung zur Verwahrlosung und Ausschweifung geben können; es möchte endlich das freie öffentliche Spiel der heranwachsenden Jugend an diesen Übungen einen Stützpunkt finden, an dem es sich wieder aufrichtete. Und wenn so Wett- und Kampfspiele, die früher auch in unserem Volksleben eine bedeutsame Stellung einnahmen, wieder in Aufnahme kämen und gar zum Mittelpunkt eines edleren öffentlichen Festwesens würden: so würde das deutsche Volk dem Turnen etwas ähnliches verdanken, als das griechische seinen gymnastischen Übungen.

Auch allerlei Sportsleben gewinnt in jüngster Zeit an Ausbreitung, Rennen, Rudern, Bergsteigen, Eislaufen, Radfahren und so fort. Wenn auch leicht allerlei Entartung sich daran hängt, so hat dasselbe doch das Gute, daß es die körperliche Rüstigkeit der oberen Gesellschaftsklassen fördert. Die Engländer, die Vorgänger in diesen Dingen, haben sicher nicht zum wenigsten der robusten Kraft, welche die Gentry durch allerlei derartige Übungen sich erhielt oder erwarb, ihre Weltherrschaft zu danken.

Ganz neuerdings sind Bestrebungen hervorgetreten, auch das handwerkliche Geschick der Jugend durch Angebot von Gelegenheit, sich in der Führung der Werkzeuge zu üben, zu heben. Hoffentlich gewinnen auch sie Freunde und Erfolg. Eine geschickte Hand ist an sich eine schöne Sache; ich bin überzeugt, daß unter 100 jungen Leuten, die unsere höheren Schulen besuchen, mindestens 90 viel mehr Freude an Werken der Hand, als an Exercitien und Extemporalien hätten. Hat doch die Natur, da sie Auge und Hand bildete, ihr Absehen offenbar nicht auf den Gebrauch gerichtet, welcher unseren Schülern fast als der einzige gelassen wird: lesen und schreiben. Das Handgeschick war ein alter Stolz des deutschen Volkes; im 15. und 16. Jahrhundert waren seine Städte vor allen andern um der Vollkommenheit des Handwerks willen berühmt. Noch Leibniz bezeichnet einmal den Gegensatz zwischen wälscher und deutscher Art so, daß die Wälschen unfruchtbare Werke, die blos schön anzusehen seien, machten, diese dagegen bewegende Werke, die nicht nur die Augen sättigten und großer Herren Kuriosität büßten, sondern auch etwas verrichteten, die Natur der Kunst zu unterwerfen und menschliche Arbeit leichter zu machen. Es gab noch vor 100 Jahren Gegenden in Deutschland, wo man in Mußestunden das Schnitzmesser zur Hand nahm, statt der Cigarre, die jetzt neben Messer und Gabel und der Schreibfeder das einzige Ding ist, das mancher zu handhaben versteht. — Sollte nicht auch hier eine Rückkehr zur alten Liebe möglich sein? Und wenn damit zugleich die neumodische Verachtung der Handarbeit abkäme, so wäre auch das ein höchst wünschenswerter Erfolg, und sollte darüber selbst ein Stück des antikisirenden Idealismus und seiner Geringschätzung der banausischen Arbeit mit dahingehen. Ich habe ohnehin einige Furcht, daß es mit der Hellenisirung unseres Volkes

nicht recht vorwärts will, vielleicht haben wir auch nicht so viel Ursache zu bedauern, ehrliche Deutsche zu bleiben, als uns alte und neue Humanisten glauben machen wollen.

Drittes Kapitel.

Das wirtschaftliche Leben.

1. Das wirtschaftliche Leben entspringt aus den Bedürfnissen der animalischen Natur des Menschen; es wird, indem das Eigentum daraus sich entwickelt, zur Unterlage alles höheren menschlichen Lebens. Die Güteranhäufung im Eigentum befreit von der Knechtschaft, mit welcher das Tier dem Augenblicksbedürfnis jederzeit unterthan ist, und macht dadurch zusammenhängendes, geschichtlich-geistiges Leben möglich. Hierdurch wird, was beim Tier Naturproceß bleibt, in die Sphäre des Sittlichen erhoben.

Zu einer genaueren Betrachtung des Eigentums und der aus ihm hervorgegangenen geschichtlichen Lebensformen wird später Veranlassung sein; hier will ich nur mit ein paar Bemerkungen auf die Aufgaben eingehen, welche dem Einzelnen von dieser Seite her erwachsen. Erwerbung und Verwendung von Gütern sind die beiden Funktionen, in denen diese Aufgaben beschlossen sind.

Die Erwerbung von Gütern geschieht durch Arbeit. In der höher entwickelten Kultur hat dieselbe die Gestalt der Berufsthätigkeit. Berufstüchtigkeit und Berufstreue sind die diesem Gebiet eigentümlichen Tugenden.

In dem gesunden Leben bildet die berufsmäßige Arbeit den Schwerpunkt, um den sich das ganze Leben sammelt. Der Knabe sucht und übt spielend den künftigen Beruf, den Jüngling führt die Erlernung desselben aus dem Elternhaus und in die Welt, der Mann widmet der Ausübung Kraft und Sorge. Der Beruf bestimmt die wesentlichen Beziehungen zur Außenwelt, er führt mit den Berufsgenossen bei Arbeit und Feier zusammen; um die Berufsarbeit schlingt sich die freie Bethätigung der Kräfte im Spiel. So ist der Beruf

das Herrschende im Leben; er giebt ihm innere Stetigkeit und dauernden Zusammenhang.

Die teleologische Notwendigkeit der Berufsarbeit wird sichtbar in den Folgen, welche eintreten, wo sie fehlt. In zweierlei Gestalt kommt die Berufslosigkeit vor, bei Armen und bei Reichen. Die Gruppe der Berufslosen, welche am unteren Rande der Gesellschaft als Bodensatz sich bildet, ist das eigentliche Proletariat. Es setzt sich aus solchen zusammen, die ohne stätige Arbeit ihren Lebensunterhalt bald hier, bald dort, bald so, bald anders gewinnen, erlungern, erbetteln, stehlen. Arbeitscheu, Lüderlichkeit, Trunksucht, Eitelkeit, Leichtsinn sind die Eigenschaften, die das Individuum in diese Gruppe hinabziehen. Übrigens pflanzt sich das proletarische Leben durch Vererbung fort: verkommene Familien erziehen eine verkommene Nachkommenschaft. Der eigentliche Boden, in dem das Proletariat gedeiht, ist die Großstadt. Die Begehrlichkeit, die hier großgezogen wird, die Versuchung und Verführung, welche in tausend Gestalten umgeht, die Vereinzelung und die Anonymität, in der der Einzelne unter der Masse lebt, der gelegentliche Arbeitsmangel und die Verlassenheit, die über ihn kommen, alles das sind günstige Entwickelungsbedingungen für das proletarische Leben. In der Ehrlosigkeit und Schamlosigkeit, welche in Arbeitshäusern und Gefängnissen erworben wird, vollendet sich dasselbe.

Eine andere Gruppe von Berufslosen bildet sich am oberen Rande der Gesellschaft, es sind die berufsmäßigen Müßiggänger, welche im Besitz von Renteneinkommen sich selbst von Beruf und Arbeit dispensiren. Von außen gesehen ist das Bild, das ihr Leben darbietet, ein anderes, als das der ersten Gruppe; von innen gesehen, zeigt es doch manche ähnliche Züge; übrigens fehlt es auch nicht an vielfältiger persönlicher Berührung: in dem Hochstaplerturm und der Demimonde begegnen sich die beiden Gruppen. Gemeinsam ist beiden der Zug in die Großstadt, gemeinsam eigentümliche Mißbildungen im Gebiet der Ehre, gemeinsam vor allem die innere Unruhe und die äußere Unstätheit des Lebens. Wie ein Schiff ohne Ladung von Wind und Wetter haltlos umhergeworfen wird, so ist das Leben des reichen Müßiggängers ein Spiel aller eben auftauchenden Meinungen, Stimmungen und Launen. Da nichts notwendig

ist, so wird bald dieses bald jenes ergriffen und alsbald wieder weggeworfen. Die Fähigkeit, zu wollen, welche nichts anderes ist als die Fähigkeit, bei einer Sache auszuharren, auch wenn die augenblickliche Neigung nicht darauf gerichtet ist, stirbt allmälig, da sie nicht geübt wird, ganz ab und der Mensch geht an unheilbarer Willenserweichung zu Grunde. Die Krankheit war schon dem Plato bekannt. In der Republik (561 B) beschreibt er dieselbe mit allen Symptomen: „So lebt der Mann" (Plato konstruirt ihn als den demokratischen Sohn eines oligarchischen Vaters) „von Tag zu Tag, jedesmal der Begierde, die ihn gerade anwandelt, nachgebend; jetzt zecht er und läßt Flötenspielerinnen kommen, dann wieder trinkt er Brunnen und braucht eine Entfettungskur; jetzt treibt er allerlei Leibesübungen, ein andermal liegt er ganz träge und kümmert sich um gar nichts, dann wieder giebt er sich mit Philosophie ab; sehr gewöhnlich ist, daß er Politik treibt, die Tribüne besteigt und sagt und betreibt, was ihm gerade einkommt; oder sein Blick fällt auf Leute, die beim Kriegswesen sind oder beim Bankwesen, alsbald wirft er sich mit Eifer hierauf. Und so ist in seinem Leben keine Ordnung, keine Notwendigkeit; er jedoch nennt ein solches Leben süß und frei und glückselig und lebt es bis ans Ende. — Vortrefflich, sagte Glaukon, hast Du das Leben eines freiheitliebenden Mannes beschrieben." —

In der That, ein vortrefflich nach dem Leben gezeichnetes Bild, zu dem es nicht schwer sein möchte, auch in unserer Umgebung das Vorbild zu finden. Der „demokratische", Freiheit und Sport liebende, in der Großstadt das Leben genießende Sohn des „oligarchischen", geldmachenden Vaters ist ja augenscheinlich eine rechte Zeitfigur. Fürst Bismarck äußerte einmal im Reichstag, in Deutschland gelte niemand für voll, der nicht einen rechtschaffenen Beruf habe. Ich fürchte, das Urteil drückt mehr die Auffassung einer älteren Generation, als die der gegenwärtigen aus; jedenfalls hat in der jüngsten Zeit die Anschauung große Fortschritte gemacht, welche den Beruf des Rentiers für den vornehmsten unter allen ansieht, und alle Welt scheint im Begriff, darin übereinzukommen, sein Leben, um mit Plato zu reden, für süß und frei und glücklich zu halten.

Freilich darin sich täuschend. Denn die Natur hat die lebenden

Wesen nicht auf das Genießen, sondern auf das Erstreben und Erwerben angelegt; der Versuch, ohne zu erwerben blos zu genießen, so einleuchtend und möglich die Sache zunächst aussieht, ist noch immer fehlgeschlagen. Saure Wochen, frohe Feste, das ist das alte Naturgesetz: ohne jene sind auch diese nicht zu erlangen. Wer die Freiheit der Berufswahl, welche der Reichtum gewährt, dazu verwendet, keinen überhaupt zu wählen, sondern sich von aller bindenden Verpflichtung zu dispensiren, der hat ohne Zweifel für sich das Übelste gewählt: es giebt keine Sorge, die auf die Dauer härter drückte, als die Sorge, wie die langen leeren Tage verbringen? Wenn irgendwo, so hat das Sprichwort, welches Wahl und Qual zusammenbringt, hier Recht. Man kann es an verwöhnten Kindern sehen: sie fassen alles an, sie versuchen alles, und werfen alles weg, um ein Anderes zu begehren; und wenn sie das Andere erhalten, werfen sie es wieder weg und begehren wieder ein Anderes, und indem so beständig ihre Begierde auf das Andere gerichtet ist, sind sie die unglückseligsten Geschöpfe, voll Mißempfindung und Widerwärtigkeit. So geht es denen, die den Müßiggang zum Lebensberuf machen; bald dieses, bald jenes anfassend und wieder liegen lassend, werden sie das Opfer der professionellen Krankheit des Müßiggängers, der Langeweile. Fortan treibt diese sie ruhelos um und bringt sie auf allerlei verzweifelte Anschläge, ihrer ledig zu werden: Amüsements, Spiel, Liebschaften, Sport, Trunk, Vereinsgründungen, Reisen, Politik, Börsenspekulation u. s. w., bis endlich Erschöpfung und Lebensekel eintritt und den Beschluß macht.

2. Gehört demnach wirkliche, ernste Berufsarbeit zu den Pflichten gegen sich selbst, so ist sie freilich nicht minder Pflicht gegen die Gesammtheit. Wer nicht arbeitet, der lebt in irgend einer Form auf Kosten Anderer; das gilt nicht minder von dem, der als Müßiggänger ererbte Renten verzehrt, als von dem, der als professioneller Bettler oder Dieb lebt. Juristisch betrachtet verzehrt jener, was sein ist und thut kein Unrecht, moralisch d. h. die Sache in ihrer Wirklichkeit betrachtet, nimmt er ebenso ohne Gegenleistung, was Andere durch ihre Arbeit erzeugen, er lebt als Parasit an dem Tisch des Volkes, ohne einen Beitrag zur Bestreitung der Kosten zu geben.

Die Philosophen pflegten früher in den Gesellschaftswissenschaften

mit dem stillschweigenden Vertrag zu operiren. J. Locke versucht auf denselben das Renteneinkommen der Landlords zu begründen. Nachdem er das Eigentumsrecht an einer Sache aus der Arbeit abgeleitet, dadurch sie erworben oder geschaffen worden, fragt er: wie es denn geschehen könne, daß jemand mehr Sachen, als er bearbeitet, vor allem mehr Land, als er durch seine Kräfte bearbeiten könne, besitze? Er findet, gerechtfertigt könne die Sache nur durch die Zustimmung der Gesellschaft werden; diese aber sei, freilich nur stillschweigend, gegeben worden durch die Einführung einer Einrichtung, wodurch dem Einzelnen die Nutzung von mehr Grund und Boden, als er bearbeiten könne, ermöglicht werde, das sei aber geschehen durch die Einführung des Geldes. Durch Umsetzung in Geld werde eine indirekte Anhäufung und Aufbewahrung von Früchten über den eigenen Bedarf hinaus möglich gemacht. Da nun Geld nur durch Konvention Werth habe, so habe also die Gesellschaft durch Annahme dieser Einrichtung ihre stillschweigende Zustimmung zu den Folgen gegeben.

Diesem (übrigens etwas spinnewebenen) Vertrag, so könnte man nun fortfahren, hat die Gesellschaft aber ebenso stillschweigend eine Klausel angehängt: er solle nur gelten unter der Bedingung, daß der so in Besitz Gesetzte für das Mehr, welches er durch stillschweigende Einräumung der Gesellschaft erlange, eine irgendwelche Gegenleistung übernehme. Ein Vertrag setzt Gegenleistung voraus, sonst ist es Schenkung; und anzunehmen, daß die Gesellschaft irgendwelchen Einzelnen Schenkungen habe machen wollen, liegt kein Grund vor, auch hat sie dazu kein Recht, wenigstens nicht, sofern zukünftige Generationen dadurch belastet werden. — Als solche Gegenleistung nun ist die Übernahme öffentlicher Funktionen, deren Ausübung die Freiheit von der unmittelbaren Erwerbsthätigkeit fordert, anzusehen; z. B. die Führung und Vertretung des Volks nach außen im Frieden und im Kriege, ferner die Rechtsverwaltung und Rechtsbildung, nicht minder die priesterliche Funktion und die aus ihr erwachsende Leitung und Verwaltung der geistigen Gaben und Güter eines Volkes in Wissenschaften und Künsten aller Art. Indem bevorzugte Familien diese Funktionen ausüben, vergelten sie damit der Gesammtheit, was sie von ihr an nutzbaren Gütern oder Einkommenstiteln empfangen. Übrigens wäre auch die Anordnung und Leitung der wirtschaftlichen

Produktion, ja selbst die Bestimmung der Konsumtion im Sinne schöner Lebensgestaltung, durch Vorgang und Anregung, durch öffentliche Freigebigkeit und private Wohlthätigkeit, hierher zu rechnen. Adel und Klerus, so lange sie wirklich lebende Glieder eines Volkskörpers gewesen sind, haben ihren Beruf so gefaßt und damit die stillschweigends geltende Klausel jenes stillschweigends geschlossenen Gesellschaftsvertrags, durch den das Eigenthum eingeführt sein soll, erfüllt. Wenn nun aber Einer nichts von alledem leistet, sondern lediglich Güter verzehrt, der entzieht sich der mit der Übernahme des Eigentums übernommenen Verpflichtung und besitzt demnach, moralisch geurteilt, das Eigentum mit Unrecht.

Das Recht vollzieht nicht das Urteil der Moral, es giebt keine Aberkennung des Eigentums wegen ausbleibender Gegenleistung oder wegen Mißbrauchs, und es ist ohne Zweifel gut, daß es sie nicht giebt: abgesehen davon, daß es unmöglich wäre, Rechtsformeln dafür zu finden und gefundene durchzuführen, so würde die Unsicherheit, welche dadurch über das ganze Gebiet des Eigentums verbreitet würde, schwerere Schäden im Gefolge haben, als der ärgste Mißbrauch des Eigentums in einzelnen Fällen haben könnte. In einigem Maaße vollzieht aber die Geschichte das Urteil der Moral. Wenn Adel und Klerus die Leistungen abschütteln, dagegen die Güter und Nutzungen als wohl erworbene Rechte festhalten und steigern, so geht das wohl eine Weile, aber zuletzt kommt der Tag, an dem sie als unnütze Glieder oder schädliche Schmarotzer am socialen Körper abgestoßen werden. So war die französische Revolution das weltgeschichtliche Gericht über den französischen Adel; so die Kirchenrevolution im 16. Jahrhundert das Gericht über den seiner Aufgabe untreu gewordenen Klerus. Der Rentier wird der Geschichte nicht heiliger sein, als Adel und Klerus.

Es ist übrigens bemerkenswert, daß mit dem Fortschritt der Geschichte die Gesellschaft in immer zunehmendem Umfang jenen stillschweigenden Vertrag in einen ausdrücklichen umwandelt, indem sie die oben bezeichneten Aufgaben, die ursprünglich von Begüterten in freiem Dienst und Ehrenamt gelöst wurden, angestellten und besoldeten Beamten überträgt: angestellte und besoldete Minister und Geheimräte, Officiere und Richter üben jetzt im ausdrücklich formulierten Auf-

trag die Funktionen, welche im Mittelalter wie im Altertum zugleich Pflicht und Recht der großen Familien waren. Selbst die wirtschaftlichen Funktionen beginnen sich vom Besitz zu lösen: der Großgrundbesitzer trennt durch Verpachtung die wirtschaftliche Last der Verwaltung von dem Besitz ab; in den großen Erwerbsgesellschaften der Neuzeit üben besoldete Angestellte die Funktionen, welche ursprünglich dem Kapitalisten oblag. Der Kapitalbesitzer tritt hier, von aller Thätigkeit und Verpflichtung völlig befreit, rein als Rentenempfänger auf. — Es ist augenscheinlich, daß durch diese Entwickelung der Dinge, in dem Maaße, als sie fortschreitet, die teleologische Notwendigkeit des großen, erblichen Grund- und Kapitalbesitzes abnimmt. Damit nimmt in entsprechendem Maaße auch die Festigkeit seines Bestandes ab: Dinge, die nicht mehr in den Lebensbedingungen der Gesellschaft ihre Wurzeln haben, sterben ab. Man setze den Fall, daß 1000 oder 10000 Familien es dahin brächten, alle Rententitel in ihre Hände zu bekommen, so daß alle Anderen von bloßem Arbeitseinkommen lebten, und daß diese 1000 oder 10000 Familien gar nichts leisteten, außer der Verzehrung der Rente: es ist augenscheinlich, daß ihnen geschehen würde, wie vor 100 Jahren dem französischen Adel geschah. Stehen wir vor einem neuen großen Gerichtstag der Weltgeschichte? Sind die Füße derer, die die Bourgeoisie hinaustragen, vor der Thür? Es ist, als ob eine böse Ahnung die Gesellschaft beschlichen hätte. Sicher ist, daß eine sociale Revolution gegenwärtig weniger unerwartet käme, als im Jahre 1789. Vielleicht ist aber eben die Erwartung ein Zeichen, daß sie nicht so nahe ist: das Weltgericht der Geschichte scheint immer unerwartet, wie ein Dieb in der Nacht, hereinzubrechen. Eins aber ist gewiß: wer immer Renten verzehrt ohne Gegenleistung, der arbeitet an dem Kommen des Gerichts.

3. Wir werfen nun einen Blick auf die andere Seite des wirtschaftlichen Lebens, die *Verwendung*. Die auf diesem Gebiet einheimische Tugend ist die *Tüchtigkeit des guten Haushalters*; es ist die Fähigkeit, seinen Haushalt angemessen einerseits zu seinem Einkommen, andererseits zu seinen Bedürfnissen und Verpflichtungen, wie sie aus dem Eigenleben und aus der gesellschaftlichen Stellung entspringen, zu gestalten. Man kann auch diese Tugend, nach dem Aristotelischen Princip, als die Mitte zwischen zwei Fehlern oder Lastern, dem *Geiz* nämlich

und der Verschwendungssucht konstruiren. Der Geizige hält fest, wo es angemessen wäre aufzuwenden, der Verschwender verthut, wo es angemessen wäre festzuhalten. Dem Verschwender ist der gute Haushalter entgegengesetzt durch die Tugend der Sparsamkeit, dem Geizigen durch eine Tugend, die Kant liberalitas moralis (im Unterschied von der liberalitas sumtuosa) nennt: er macht einen anständigen Aufwand für sein eigenes Haus und hat eine milde Hand für Andere, die seiner bedürfen.

Von den beiden Lastern ist der Geiz das schimpflichere, die Verschwendung das gefährlichere. Der Geiz ist ein Zeichen niedrigen Sinnes. In einem Gemüt, in dem der Geiz Wurzel gefaßt hat, verdorrt alles höhere Streben. Es findet kein Gedanke und keine Empfindung mehr Raum, als die sich auf den gehegten und behüteten Schatz beziehen. Der Geizige gönnt zuletzt weder Andern noch sich selber Gutes. Dagegen kann Verschwendung mit großen Bestrebungen an sich zusammen bestehen. Sie steht mit einer viel bewunderten Tugend, der Freigebigkeit, in naher Verwandtschaft; unter allen Umständen hält sie selbst sich dafür und wird auch von denen, die aufheben, was der Verschwender verthut, als solche gepriesen. Geiz dagegen hat Niemanden, der ihn preist, ja selbst die Tugend, als deren Ausartung er erscheint, die Sparsamkeit, findet nur spärliche Lober, besonders an Fürsten und großen Herren. Alle Lakaien, große und kleine, die ihre Erwartungen nicht erfüllt finden, danken für spärliche Gabe mit der Beschimpfung des Gebers; weshalb der Ruf des Geizes, in dem ein Fürst steht, in den Augen seiner Unterthanen eher ein Lob als einen Tadel bedeuten sollte. Doch pflegt es nicht so zu sein; Freigebigkeit, auch die auf fremde Kosten geübte, hat bei Allen einen guten Schein, selbst bei denen, die die Kosten derselben tragen. Eben deshalb ist die Verschwendung ein so verführerisches Laster, während Geiz gar nichts Verführerisches hat, sondern von allen Seiten abstoßend wirkt, so daß man sich eigentlich wundern muß, daß er überhaupt vorkommt. Übrigens erklärt sich eben von hieraus die längst beobachtete Thatsache, daß er fast nur im höheren Alter auftritt: das Alter wird gegen Ruf, Ansehen und Schein gleichgültiger; die Erfahrung hat gezeigt, wie der verarmte Verschwender seinen alten Freunden und Lobrednern zum Gespött wurde; zuletzt

gilt doch, nicht wer das Seine vergeben, sondern wer es noch in der Tasche hat. Dazu kommt, daß im Alter mit der Fähigkeit des Genießens alle Begierden abnehmen, übrig lassend als letzte die abstrakte Begierde des Besitzens. In welchem Vorgang man denn auch eine List der Natur erblicken könnte, die den Erwerb der elterlichen Generation auf die nachfolgende bringen will.

Ist so der Geiz, eine wie schimpfliche Erniedrigung des persönlichen Lebens er immer sein mag, in seinen Folgen nicht allseitig verderblich, sondern in gewissem Sinne sogar zu rechtfertigen, so scheint dagegen von der Verschwendung dies auf keine Weise zu gelten, sie wirkt schlechthin zerstörend sowohl auf das eigene Leben als auf das Leben der Gesammtheit. Die erste Folge, wodurch Verschwendung sich rächt, ist die, daß zum Notwendigen die Mittel fehlen, und daher am unrechten Orte gespart werden muß. Was man am Rock verthut, wird am Hemd gespart. Was die Frau für Putz und Eitelkeit verschwendet, wird an Wohnung und Tisch eingebracht. Was für Gesellschaft und Sport, für Pferde und Hunde aufgeht, wird der Wirtschaft abgebrochen. Noch eher fehlt es zu den wirklichen Anstandsausgaben: die Leute werden schlecht gehalten, Handwerkern bleibt man schuldig, gemeinnützige Unternehmungen klopfen vergebens an, die Leistungen für Gemeinde und Staat werden nach Möglichkeit beschnitten und widerwillig geleistet: des noblesse oblige erinnert man sich immer zur Unzeit. Und wie zum Sparen am unrechten Ort, so treibt die Verschwendung auch zum Erwerben und Gewinnen am unrechten Ort. Der Grundherr schiert seine Pächter und Tagelöhner, der Fürst seine Unterthanen, der Arzt seine Patienten, der Rechtsanwalt seine Klienten, der Kavalier verlegt sich aufs Hasardiren, der Kaufmann aufs Börsenspiel, der Gewerbtreibende aufs Fälschen, der Beamte verkauft seine Gunst, oder er kriecht und schmeichelt um Zulage und Beförderung, der Hofmann bettelt um Pensionen und Geschenke, der Schriftsteller und Gelehrte buhlt um Lob und Gunst, der Künstler schmeichelt dem Geschmack des Geldbeutels: es muß Geld gemacht werden, Geld um jeden Preis, und sei es um den Preis von Freiheit und Ehre, Leben und Seele. Schinden und Schaben, spielen und stehlen, kriechen und betteln, das ist die Kehrseite der Verschwendung. Je großartiger Einer ist im Trinkgelder-

geben, desto unbefangener pflegt er auch im Nehmen zu sein; das nennt man leben und leben lassen. Wo immer verschwendet wird, da ist die Vermutung begründet, daß auch auf irgend eine Weise gebettelt und gestohlen wird; das Sprichwort: wie gewonnen, so zerronnen, gilt auch in der Umkehrung. Ein Verschwender und ein ehrlicher und freier Mann sein, es geht nicht zusammen. Das Ende aber pflegt die Schuldknechtschaft zu sein. Rechtlich giebt es sie nicht mehr, aber die ökonomische kann durch kein Gesetz beseitigt werden. Zuletzt setzt sich der Wucher, wie ein Schmarotzerpilz, auf die Haushaltung und läßt nicht ab, bis er sie völlig ausgesogen hat. Dann bricht der heimliche Bettel in offenen aus.

4. Gut, wird gesagt, wer es nicht hat, der solls lassen. Aber, wer es hat, der ist doch nicht zu tadeln, wenn er es ausgiebt? Im Gegenteil: indem er etwas draufgehen läßt, bringt er das Geld unter die Leute. Der Fürst X. unterhält eine Oper, ein Ballet, die Frau Y. giebt ein Ballfest: wie vielen fleißigen Händen wird dadurch Verdienst zugeführt. — Es ist die gewöhnliche Betrachtung, aber eine falsche: sie sieht nur die Oberfläche. Würden diese Hände müßig bleiben, wenn sie nicht durch jene in Bewegung gesetzt würden? Freilich, nachdem sie einmal da sind, die Tänzerinnen und Toilettenkünstler mit ihrem Gefolge, bedarf es jener Veranstaltungen, um ihnen Arbeit und Lebensunterhalt zu verschaffen. Aber würden sie da sein, wenn es keine Nachfrage gäbe? Offenbar nicht; die Nachfrage schafft und erhält das Angebot. Würden also die Personen, die nun auf jene Bestellungen warten, ganz unthätig geblieben sein, wenn sie überhaupt keine Aufträge von jener Art erhielten? Offenbar nicht, sondern statt zu tanzen, würden sie arbeiten, statt Balltoiletten für Finanzbaroninnen würden sie wollene oder baumwollene Kleider machen. Was ist also für das wirtschaftliche Leben der Gesammtheit die Folge jenes Geld unter die Leute Bringens? Lediglich die, daß die Produktion von der Erzeugung von Gütern für den allgemeinen Gebrauch auf die Erzeugung jener Luxusgüter abgelenkt wird. Was jene Herrschaften in Form von Toiletten und Schaustellungen u. s. w. genießen, das wird der Gesammtheit an irgendwelchen anderen Arbeitserzeugnissen entzogen — nicht anders, als entsprechende Verminderung des Korn- und Brotbetrags für die Gesammtheit die Folge sein würde, wenn ein

großer Herr zehn Quadratmeilen Ackerland in einen Wildpark verwandelte: er genösse dann das Korn, das jene Fläche tragen könnte, in der Form des Jagdvergnügens.

Ob diese Verschiebung der Produktion nun gut ist, für die direkt Beteiligten sowohl als für die Gesammtheit, das ist eine andere, damit noch nicht entschiedene Frage; das wird davon abhangen, ob die dadurch erzeugten Luxusartikel selbst größeren Wert haben, nicht blos für die unmittelbaren Genießer, sondern auch für die Gesammtheit. Wer dafür hält, daß durch Ballete, Bälle und Toiletten das Leben des Volkes um einen schönen und edlen Inhalt bereichert wird, der muß die Unternehmer loben, daß sie die nationale Produktion in diese Richtung gelenkt haben. Wer über jenen Punkt anderer Ansicht ist, der wird auch anders über das Verdienst dieser Personen urteilen. — Wozu denn übrigens zu bemerken wäre, daß das Urteil über den relativen Wert von Erzeugnissen, die nicht dem täglichen Durchschnittsgebrauch dienen, ein schwieriges Ding ist. Der Parthenon und seine Skulpturen, die Festspiele, zu denen Aeschylos und Sophokles ihre Tragödien dichteten, die Dome des Mittelalters mit ihrem Schmuck und Gerät, auch sie gehören zur Luxusproduktion, und es wird vermutlich nicht an solchen gefehlt haben, die sie tadelten; sicher nicht im Mittelalter: die Religion bedürfe nicht des weltlichen Prunks, meinten die evangelischen Brüder; und wie viel Not und Elend könnte nicht damit gelindert werden? Dennoch werden wir geneigt sein zu sagen, die Mittel seien gut verwendet und ein höherer Zweck durch sie erreicht worden, als wenn sie zur Herstellung und Ausstattung von Bürger- oder Arbeiterwohnungen verwendet worden wären. Hatten doch auch so Alle, ausgenommen die, welche sich daran ärgerten, an jenen Werken Teil, direkt und indirekt: denn an jenen Aufgaben bildeten sich die Künste, die dann auch den Einzelnen Haus und Gerät wohnlich und zierlich machten, die Kleinsten nicht ausgenommen. Und so wird es auch nicht zu tadeln sein, wenn ein großer Herr zum eigenen Gebrauch große und schöne Bauten aufführen läßt und mit schönem Schmuck und Gerät sie ausstattet; und die Anlage eines Parks mag die höchste Verwertung des Bodens auch im Sinne der Gesammtheit sein. Ja wir werden endlich auch einräumen müssen, daß die Thätigkeit einer vornehmen

Frau, sofern sie etwa der Ausbildung edler und erfreuender Geselligkeit zu gute kommt, nicht Mißbilligung verdient. Es sind mancherlei Gaben, das Wort wird auch einem finsteren und mürrischen Puritanismus gegenüber Geltung behalten.

5. Für die Entwickelung der wirtschaftlichen Tugenden ist, wie schon alte griechische Lebensweisheit bezeugt, ein Mittelmaaß von Glücksgütern am günstigsten. In der mittleren Lebenslage gedeiht am leichtesten Freude am Erwerb und Freude am Besitz, tüchtige Arbeit und maaßvolle, schöne Verwendung. Übermaaß und Untermaaß sind beide gefährlich. Der Reichtum wird gefährlich, indem er zu Müßiggang, Hochmut, Prunk und Verschwendung verführt. Maaßlosigkeit aber bringt Freudlosigkeit und Verderben. Gefährlich ist vor allem junger und nicht durch Arbeit erworbener Reichtum: Lotterie- und Börsengewinn pflegt bald zu zergehen, nicht ohne daß er das Leben des glücklichen Gewinners vorher zerstört. Auch ererbter junger Reichtum ist gefährlicher als altangestammter Besitz. Lange Gewöhnung der Familie in eine Lebenslage erzeugt innere Widerstandskräfte gegen die Verführung des Reichtums: Pflicht- und Ehrgefühl werden in gewissem Maaße mit vererbt; die Empfindung, zu Großem und Bedeutendem berufen zu sein, giebt Halt gegen das leere Machtgefühl, welches bei jungem Reichtum leicht Schwindelanfälle verursacht.

Nicht minder ist Armut für die Entwickelung der wirtschaftlichen Eigenschaften ungünstig. Ererbte Armut zerstört den Eigentumssinn, Erwerbs- und Besitztrieb sterben ab und dadurch wird wieder die Erblichkeit der Armut befördert. Die in einer Familie, die ohne Eigentum lediglich von der Hand in den Mund lebt, aufwachsen, lernen Freude an Erwerb und Besitz gar nicht kennen. Das Verlangen, mehr zu haben, als die heutige Notdurft erfordert, entsteht gar nicht, wenigstens bleibt es leerer Wunsch und wird nicht zum kräftigen Willen. Die Gewöhnung an diese Lage von klein auf erzeugt Sorglosigkeit und Leichtsinn; was der Tag erwirbt, wird am Tage verthan; für die Zukunft arbeiten und sparen ist ein Gedanke, der außerhalb des Gesichtskreises bleibt. Noch in anderer Hinsicht hat Armut die Tendenz den Eigentumssinn abzutödten: der Sinn für Mein und Dein bleibt unentwickelt. Am eigenen Eigentum lernt der

Mensch die Heiligkeit des Eigentums kennen. Für wen die Eigentumsordnung thatsächlich nur die Bedeutung einer Mauer hat, die zum Schutz gegen ihn, nicht zum Schutz für ihn errichtet ist, der steht dem Gedanken des Hinübersteigens notwendig anders gegenüber, als jemand, der von klein auf sich selbst durch jene Mauer geschützt fühlte. So wird die Armut leicht zur Schule des Diebstahls, wozu denn Betteln und Trinkgelderempfang die Vorübung sind. Betteln nimmt die wirtschaftliche Ehre, welche auf der wirtschaftlichen Selbständigkeit, dem Leben durch eigene Arbeit und Kraft, beruht; und Trinkgelderempfang ist die erste, noch sehr unschuldig aussehende Form des Bettels. Daß auch sie die wirtschaftliche Ehre mindert, geht daraus hervor, daß das Angebot eines Trinkgeldes unter Umständen zur schweren Beleidigung werden kann*).

Mittelmäßigen Umständen fehlt das Verführende nach beiden Seiten. Sie befreien von der Knechtschaft, welche die Gefährtin der Armut ist; sie geben die Freiheit der Berufswahl, aber sie verleiten nicht, sich von der Berufsarbeit überhaupt zu befreien. Sie erziehen zur Sorge für den Besitz, gegenüber der proletarischen Sorglosigkeit der Armut, zur Freude am Besitz, gegenüber der Übersättigung, die aus dem Überfluß kommt.

*) Über die Wirkung des gewohnheitsmäßigen Trinkgeldempfangs mag man die interessante Studie von R. v. Jhering über das Trinkgeld nachsehen. Der Zusammenhang zwischen Diebstahl und Armut tritt in der Statistik der Strafrechtspflege zu Tage. H. v. Valentini, das Verbrechertum im Preuß. Staat (1869), weist überall darauf hin. Er giebt S. 22 eine Tabelle, auf welcher die preußischen Provinzen nach der Häufigkeit des schweren Diebstahls (während der 60er Jahre) folgende Ordnung einnehmen: Auf 100 000 Einw. kamen Verurteilungen wegen schweren Diebstahls zu Zuchthausstrafen: in Rheinland 5,59, in Westphalen 9,21, in Sachsen 18,33, in Pommern 20,57, in Preußen 24,69, in Brandenburg 26,27, in Posen 32,89, in Schlesien 36,94. — S. 56 findet man eine Tabelle, welche die Verteilung des Grundbesitzes darstellt: ein kleiner Grundbesitz (bis zu 30 Morgen) kommt auf 4 Einwohner der Rheinprovinz, auf 8 in Westphalen, auf 11 in Sachsen, auf 14 in Schlesien, auf 22 in Brandenburg und Pommern, auf 25 in Posen, auf 30 in Preußen. Der Diebstahl folgt wie man sieht dem Großgrundbesitz, wie sein Schatten. Es ist kein glücklicher Umstand, daß die deutsche Reichshauptstadt die Masse des Zuzugs der unteren Bevölkerungsschichten aus den östlichen Provinzen empfangen hat und noch empfängt.

Viertes Kapitel.

Das geistige Leben und die Bildung.

1. Die vollkommene Gestaltung des Einzelnen nach Seiten des geistigen Lebens kann mit dem Namen **Bildung** bezeichnet werden. Dieselbe wäre zu erklären als die Gesammtheit der durch Unterricht und Übung erlangten Kenntnisse, Fertigkeiten und Kräfte, wodurch der Einzelne zur lebendigen Teilnahme an dem geistigen Leben zunächst seines Volkes, zuhöchst der Menschheit befähigt wird.

In dem geistigen Leben eines Volkes treten als die zwei wesentlichen Seiten hervor das **Erkennen** und das **darstellende Bilden**: **Philosophie und Wissenschaft, Litteratur und Kunst.** Bildung wird demnach einschließen die Entwickelung der Intelligenz zur Fähigkeit, das Wahre zu erkennen, sowie der Sinne, der Einbildungskraft und des Gemüts zur Fähigkeit, das Schöne aufzufassen und zu empfinden. — Die ausführliche Behandlung dieses Gebiets ist Gegenstand der Pädagogik. Ich gebe hier die Umrisse und handle zuerst vom Erkennen.

Die **Bedeutung des Erkennens** ist eine doppelte. Die Intelligenz ist zunächst **Werkzeug des Willens**, ihre Leistung ist, ihn in der Umgebung zu orientiren und ihm dadurch das angemessene Verhalten zu derselben möglich zu machen. Es wurde früher schon angedeutet, wie als die primitivste Form der Erkenntnis das Gefühl von Lust und Schmerz angesehen werden kann. Die Sinne, aus der allgemeinen tierischen Sensibilität entwickelt, dienen dem Tiere, ihm die weitere Umgebung durchsichtig zu machen und die Anpassung an das Nützliche und Schädliche von Ferne her einzuleiten. Aus der Sinnlichkeit entwickelt sich der Verstand, als dessen Funktion man allgemein bezeichnen kann: aus dem Gegebenen das Nichtgegebene zu erkennen. Er benutzt gegebene Wahrnehmungen als Anzeichen, um daraus das noch nicht Wahrnehmbare, namentlich auch das Zukünftige, als das zeitlich Entfernte, zu folgern; er anticipirt, was kommen wird, nachdem dies oder dies geschehen ist.

Der Verstand, der schon bei den höheren Tieren eine sehr bedeutsame Rolle spielt, erreicht beim Menschen in der **begrifflichen**

oder abstrakten Erkenntnis seine höchste Entwickelung. Die begriffliche Erkenntnis unterscheidet sich von der sinnlichen dadurch, daß sie auf Analysirung der Anschauungen beruht. Das Tier verbindet Anschauungen durch Association und bringt es so zu einer Art von Folgerung aus gegebenen Anschauungskomplexen auf zukünftige Ereignisse. Aber das Tier bringt es, so viel wir vermuten können, nicht dahin, die Anschauungen in ihre einzelne Seiten aufzulösen; es unterscheidet nicht an einem Feuer das Holz und den Proceß des Brennens, an einem bewegten Gegenstand den beharrenden Körper und die vorübergehende Bewegung. Das thut der Mensch und auf Grund der Analysis bildet er nun das synthetische Urteil: der Körper bewegt sich, das Holz brennt. Das Tier unterscheidet nicht an der Bewegung die Richtung und die Geschwindigkeit, oder an dem Körper Umfang und Gewicht. Indem der Mensch diese Zerlegungen vollzieht, gelingt es ihm zu den letzten und konstanten Beziehungen der einfachen Komponenten durchzudringen: diese letzten einfachen Verhältnisse sind die Causalverhältnisse; sie werden ausgedrückt in jenen Formeln, die wir Naturgesetze nennen. Durch die Erkenntnis der Naturgesetze hat der Mensch theoretische und praktische Herrschaft über die Natur der Dinge erlangt: er vermag die komplexen Vorgänge nicht blos, wie es auch das Tier in einigem Umfang vermag, vorherzusehen, sondern auch zu erklären, das heißt, aus ihren Ursachen abzuleiten; und, sofern die komponirenden Ursachen in seiner Hand sind, vermag er auch die komplexen Vorgänge selbst hervorzubringen. — So ist der Verstand das allgewaltige Werkzeug geworden, mit dem der Mensch die Erde sich dienstbar gemacht hat. Er hat die Tiere gezähmt oder vor sich her ausgerottet, er hat die Pflanzen gewählt und geformt, welche die Erde bekleiden, er hat die Kräfte sich unterthan gemacht, daß sie seinem Willen dienen. Wissen ist Macht.

Die Erkenntnis hat aber noch einen anderen, einen unmittelbaren Wert. Beim Tier steht sie ganz im Dienst des Bedürfnisses, beim Menschen wird sie frei, er gewinnt, so könnte man sagen, ein uninteressirtes Interesse an der Betrachtung. Das gilt schon von der sinnlichen Anschauung, das Auge hat Freude an den Formen, das Ohr an den Tönen: daraus entspringt die Musik, die Malerei. Aus derselben Freude an der Betrachtung der Dinge entspringt die

Philosophie. Philosophie ist das rein betrachtende Erkennen der Wirklichkeit. Das ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes bei den Griechen: die sokratische Schule, in der das Wort zuerst zum Terminus gebildet worden ist, setzt die Philosophie als die rein theoretische Erkenntnis des Universums den technischen Kenntnissen entgegen, zu denen auch Sophistik und Rhetorik gehören. In diesem allgemeinsten Sinn ist nun Philosophie eine allgemein menschliche Funktion, die mythische Kosmologie ist ihre primitivste Form, sie entsteht überall als ein Versuch, das Ganze der Dinge in eine Anschauung zu fassen.

Diese Wertbestimmung der Erkenntnis überhaupt giebt uns nun einen Maaßstab in die Hand, die Bedeutung der einzelnen Erkenntnisse zu schätzen. Wir werden sagen: ein einzelnes Wissen hat in dem Maaße Wert, als es entweder unsere praktische Herrschaft über die Dinge, oder unsere theoretische Einsicht in die Natur der Dinge überhaupt zu vermehren geeignet ist. Hätte ein Wissen weder in der einen noch in der anderen Hinsicht Wert, leistete es weder etwas für unsere Technik, noch für unsere Philosophie, so hätte es überhaupt gar keinen Wert. — Wenn heutzutage als oberster Grundsatz für die wissenschaftliche Forschung nicht selten ausgesprochen wird: jedes Wissen habe an sich absoluten Wert, oder: alles, was da sei, sei auch wert, gewußt zu werden, so vermag ich darin nur eine gedankenlose Rede zu erkennen, die freilich manchem bequem kommen mag, sofern sie von der Frage nach dem Wert dieser oder jener Forschung ein für allemal befreit. Wissen, so würde ich dagegen sagen, ist nicht eine so vornehme Sache, daß jedes Bruchstück eines solchen absoluten Wert hätte; ist von einem bestimmten Wissen ausgemacht, daß es weder unsere philosophische Einsicht in die Natur und den Zusammenhang der Dinge, noch unsere Kraft, die Dinge unseren Zwecken dienstbar zu machen, zu vermehren geeignet ist, dann ist es überhaupt und in jedem Betracht des Aufhebens nicht wert. Übrigens scheint durch dieses Princip doch auch der wirkliche Wissenschaftsbetrieb geregelt zu werden. Trotz jener Rede, daß alles, was sei, auch wert sei, gewußt zu werden, hat sich noch kein Historiker zur Aufgabe gemacht, zu erforschen, was dieser oder jener berühmte oder unberühmte Mann an jedem beliebigen Tage seines Lebens gefrühstückt oder zu Mittag ge-

gessen habe, und auch die Aufgabe, von welcher Jean Paul einmal redet: Geschichte und System der Druckfehler seit der Erfindung der Buchdruckerkunst, hat noch keinen Bearbeiter gefunden; noch auch hat ein Naturforscher sich daran gemacht, den Sand am Meer zu zählen und die Gestalt der einzelnen Körner zu beschreiben. Warum nicht? doch wohl darum, weil der gesunde Menschenverstand, wenn denn nicht die principielle Einsicht, die Nutzlosigkeit instinktiv erkannte.

Hinzuzufügen ist nun aber dieser Betrachtung, daß es keineswegs einer Forschung immer auf den ersten Blick anzusehen ist, ob sie Ergebnisse, die in der einen oder anderen Hinsicht Bedeutung haben, liefern könne. Der gesunde Menschenverstand dürfte schwerlich in einem Stück öfter durch die Thatsachen von seiner Kurzsichtigkeit überführt worden sein, als in der Verwerfung wissenschaftlicher Forschung als unnützer Spielerei oder Kuriosität. Bacon spottete über einen Zeitgenossen, daß er den magnetischen Erscheinungen experimentelle Untersuchungen zu widmen der Mühe wert halte; Sokrates verwarf physikalische Untersuchungen überhaupt als müßige Spekulationen: sich selber erkennen, erschien ihm als die notwendigste, würdigste und möglichste Aufgabe. Über die Physik denkt niemand mehr so; alle Welt weiß, wie die Physik mit ihrer Maxime, nichts gering zu achten, für die philosophische Weltanschauung nicht minder als für die praktische Lebensgestaltung die allergrößten Erfolge erreicht hat. Eher dürfte gegenwärtig der gesunde Menschenverstand mit seinen Zweifeln sich gegen philologische, historische, psychologische Untersuchungen richten: und in der That, wer könnte sich der Ansicht erwehren, daß hier neben wirklichem Korn auch viel leeres Stroh als kostbare Ernte eingeheimst wird? Dennoch gilt auch hier, daß gar oft ein am Anfang sehr unscheinbares Bruchstück einer Erkenntnis später eine ungeahnte Bedeutung erhalte. Die ersten Versuche in Sprachvergleichung mochten auch mehr einer müßigen Spielerei, als einer ernsten Arbeit ähnlich scheinen; und wie außerordentlich wichtig sind dieselben im Verlauf für unsere historische Weltanschauung geworden. Also es ist durchaus nicht notwendig, daß jede Forschung ihre Nützlichkeit von vornherein nachweise; aber das Princip bleibt bestehen: ein Wissen hat Wert nur, insofern es entweder unsere praktische Herrschaft über die Dinge, oder unsere philosophische Welterkenntnis mehrt und fördert.

2. Dasselbe Princip wird nun auch gelten, wo es sich um die Beurteilung des Werts eines Wissens für den Einzelnen handelt. Kenntnisse haben auch für den Einzelnen nicht absoluten Wert, sie haben Wert, sofern sie ihm etwas leisten, sei es zur Erfüllung seiner praktischen Lebensaufgabe, sei es zur philosophischen Betrachtung, oder mit anderen Worten, sofern sie ihn klüger oder weiser machen. Kenntnisse, die keins von beiden leisten, die ihn weder zu seinem Beruf tüchtiger, noch zur Betrachtung geschickter machen, haben für ihn gar keinen Wert. Nennen wir die Kenntnisse, auf denen die Berufstüchtigkeit beruht, Berufs- oder Fachbildung und diejenigen, worauf die Fähigkeit zur Betrachtung, zur Teilnahme an dem Leben der Philosophie, Litteratur und Kunst beruht, allgemeine Bildung, so können wir demnach sagen: nur das Wissen ist dem Einzelnen von Wert, was entweder seine Berufsbildung steigert oder seine allgemeine Bildung vertieft, oder beides leistet.

Und hierin hätten wir denn das Princip, aus dem für die Einzelnen der Unterricht zu entwerfen wäre: das und soviel soll jeder lernen, als ihm dienlich ist, einerseits seinen besonderen Beruf aufs beste zu erfüllen, andererseits sich von dem Punkt aus, auf den ihn das Leben gestellt hat, mit seinen Gedanken in der Welt zurecht zu finden. Daß die erste Forderung, die Forderung der Berufsbildung, für Verschiedene einen verschiedenen Inhalt hat, liegt auf der Hand. Aber auch die andere Forderung hat nicht dieselbe Bedeutung für Alle. In abstrakter Formel zwar ist für Alle das Ziel das gleiche: allgemeine Bildung oder die Fähigkeit zur Teilnahme an dem freien Geistesleben des Volks; auch wird diese zuletzt überall auf denselben beiden Stücken beruhen, auf Kosmologie nämlich und Geschichte: jene giebt die Anschauung von dem allgemeinen Gerüst gleichsam der Wirklichkeit, diese giebt zuletzt überall den Inhalt, wodurch der Sinn der Wirklichkeit gedeutet wird. Aber die Mittel und Wege, wodurch die Einzelnen dahin geführt werden und die Form, in der sie dieselben besitzen, wird sich verschieden gestalten, sowohl nach der Fähigkeit und Neigung der Einzelnen, als nach der äußeren Lebenslage und den durch sie gebotenen Möglichkeiten.

Durch diese Verschiedenheiten werden die verschiedenen Schulkurse und Lehrgänge gefordert. Der Unterschied derselben ist nicht,

wie einige im Eifer für die Gleichheit anzunehmen geneigt scheinen, ein zufälliger, sondern in der Natur der Dinge begründeter. Es wäre auf keine Weise für einen Gewinn anzusehen, wenn jemand, der durch seine Lebenslage zum Handarbeiter bestimmt ist, auch bei vorhandener intellektueller Begabung, einen umfassenden wissenschaftlichen Unterricht erhielte, vorausgesetzt, daß man ihn nicht zugleich in einen Gelehrtenberuf versetzen könnte; ganz ebenso wenig, als es ein Gewinn ist, wenn der Sohn eines Banquiers oder Geheimrats, trotz des Widerstrebens der Natur, zu einer Ausbildung des Intellekts angehalten wird, wofür ihm Begabung und Neigung fehlt, ein Fall, der unglücklicher Weise viel häufiger ist, als der erste. Durchaus wird hier das Princip gelten: ein Wissen, das der Einzelne nicht nutzen kann, sei es aus Mangel seiner Natur oder seiner äußeren Lage, ist für ihn gar nichts wert.

Ja man wird weiter gehen und sagen müssen: es ist für ihn ein Übel. Das liegt auf der Hand bei dem Mangel an Begabung. Ein Zuviel von Kenntnissen für die Anlage macht nicht klüger, sondern dümmer. Man muß nur zwischen Dummheit und Unwissenheit unterscheiden; Unwissenheit ist Mangel an Kenntnissen, Dummheit ist Mangel an Urteil, sie kann mit vielen Kenntnissen zusammen bestehen, ja sie wird unter Umständen dadurch erzeugt. Von dem Herzog von Wellington wird eine gute Anekdote erzählt. Er wurde von einem jungen Mann um ein Amt angegangen; nachdem er sich eine Weile mit ihm unterhalten hatte, lehnte er sein Gesuch mit den Worten ab: Sie haben für ihren Verstand zu viel gelernt (you are overeducated for your intellect). Ich fürchte, wenn der Herzog von Wellington unseren Prüfungen beiwohnte, würde er nicht selten dasselbe Urteil sprechen. Indem vor die Ämter Prüfungen gesetzt sind, haben Kenntnisse, auf welche der Natur der Sache nach eine Staatsprüfung allein sich richten kann, einen zufälligen und äußeren Wert für den Inhaber als sociales Wesen erlangt, der ganz unabhängig ist von ihrem wirklichen Wert für ihn selbst als Vernunftwesen. Dadurch geschieht es, daß Viele vieles lernen, was ihren natürlichen Fähigkeiten und Neigungen nicht entspricht. Die Folge ist, daß nicht nur die Erlernung dieser Dinge Lehrern und Schülern zur Qual wird, sondern daß auch der vorhandene natürliche Verstand Schaden leidet. Das Urteil wird

durch solche äußerlich besessenen Kenntnisse verwirrt und erdrückt. Es ist das allergewöhnlichste Vorkommnis, daß bei Prüfungen auf eine Frage, die sich an den Verstand richtet, mit dem Gedächtnis geantwortet wird; statt eines Urteils wird eine auswendig gelernte Formel oder Thatsache angeboten. Es gelingt zuweilen auf keine Weise, den Examinanden dahin zu bringen, seinen Verstand zu gebrauchen, derselbe ist über lauter Lernen rudimentär geworden. Tritt ein solcher nun in die Praxis, so ist zu besorgen, daß er es dort gerade so machen wird: die Sache fordert Auffassung und Beobachtung eines Thatbestandes, Beurteilung des Möglichen und Notwendigen; unser Studirter beginnt, statt die Augen aufzumachen und seinen Verstand auf die Sache zu richten, alsbald in seinem Gedächtnis nach Formeln und Thatsachen zu suchen, die er ehedem auswendig gelernt hat; er nimmt unwillkürlich den Examenshabitus an, auf welchen er abgerichtet ist, er kennt keinen anderen Gebrauch des Verstandes. Bluntschli spricht in seiner Selbstbiographie einmal die Ansicht aus, daß es unseren Juristen nicht selten so gehe: durch lauter Lernen und Sagen von Formeln sei ihnen oft der Blick für die unbefangene Auffassung der Sache ganz genommen. Das meint ja wohl auch das deutsche Sprüchwort, welches die Gelehrten die Verkehrten nennt. Und dasselbe meint Huxley, wenn er in einer seiner Reden sagt: „Dummheit fit, non nascitur. Sie entsteht in neun unter zehn Fällen durch eine lange fortgesetzte Unterdrückung der natürlichen intellektuellen Gelüste von Seiten der Eltern und Lehrer, welche Unterdrückung von dem fortdauernden Versuch begleitet wird, künstliche Gelüste nach Speisen zu erzeugen, die nicht allein ohne Geschmack, sondern auch der Hauptsache nach unverdaulich sind."

Außer der Dummheit, die so gelernt wird, wird noch ein weiteres gelernt, das ist der Hochmut. Der Verkümmerung des Kopfes durch Überbildung entspricht eine Verkümmerung des Herzens. Wissen blähet auf, sagt der Apostel; es gilt vor Allem von dem Wissen, das seinem Inhaber nicht zu einem wirklichen Gebrauch dient. Zur Aufzeigung werden überhaupt nicht brauchbare, sondern nutzlose Dinge gebraucht. Das Nützliche kommt in seinem wirklichen Gebrauch zur Ruhe, dagegen drängt überflüssiger Prunk überall zur Aufzeigung. So geht es auch mit dem nutzlosen Wissen: es drängt den Inhaber,

damit Staat zu machen, um doch etwas von dem Besitz zu haben. Die gebildete höhere Tochter oder deren Gouvernante läßt es nicht Ruhe, sie muß mit ihrem Französisch ans Licht, damit die Leute es sehen und ihre Bildung preisen; der Untersekundaner, der seufzend und fluchend so lange über seinen lateinischen Exercitien gesessen hat, bis er den Einjährigenschein endlich davonträgt, wird nun nicht selten lebenslänglich vom Lateinhochmut geplagt.

Aber auch dem, der nur durch die äußere Lebenslage abgehalten wird, von seinen erworbenen intellektuellen Fertigkeiten und Kenntnissen den an sich möglichen Gebrauch zu machen, gereicht dieser Besitz nicht zum Segen. Er erhebt Ansprüche, die das Leben nicht befriedigt; er kommt nicht zu einer rechten Freude an dem Beruf, der ihm nun einmal gegeben, er wird leicht der Umgebung, in die ihn das Leben hineingestellt hat, entfremdet: man empfindet zugleich etwas wie Scheu und Mißachtung gegen ihn; der lateinische Bauer ist ja eine bekannte Figur. Das Ende ist eine mißmutige Stimmung, nicht am rechten Ort in der Welt zu stehen.

Ein Wort Goethes mag diese Betrachtungen in ihre Summe zusammenfassen: „Der Mensch ist zu einer beschränkten Lage geboren, einfache, nahe, bestimmte Ziele vermag er zu sehen, und er gewöhnt sich, die Mittel zu benutzen, die ihm zur Hand sind; sobald er aber ins Weite kommt, weiß er weder, was er will, noch was er soll. Es ist immer sein Unglück, wenn er veranlaßt wird, nach etwas zu streben, mit dem er sich durch eine regelmäßige Thätigkeit nicht verbinden kann.“ Und das Wort Fausts, der unter der Last der Schulwissenschaft seufzt, sollte als Inschrift über die Thür unserer Schulhäuser gesetzt werden, um die Eltern noch zur Besinnung aufzufordern, wenn sie ihre Kinder in die Schule bringen:

Was man nicht nutzt, ist eine schwere Last.

Denn schwerlich hat es in dem Leben unseres Volkes eine Zeit gegeben, wo das Übel der Überbildung in solchem Umfang herrschend war, als gegenwärtig. Erklärlich genug; es hat nie eine Zeit gegeben, wo die Bildung in der Schätzung der Menschen eine so große Rolle spielte. Früher teilte man die Menschen in Kleriker und Laien, in Gläubige und Ungläubige, in Adlige und Bürgerliche: jetzt teilt man sie in Gebildete und Ungebildete. Will man einen jungen

rgesellen, der auch nicht an Gott glaubte, obwohl er nur rgeselle sei. Die „Bildung“ ist gewissermaßen als Ersatz rung in die Welt gekommen. In den neuhumanistischen ie sich um Herder und Goethe sammelten, taucht gegen vorigen Jahrhunderts das Wort als ein neues auf; der ist: Bildung zur Humanität; es bezeichnet die Gestaltung n Menschen nach hellenischem Vorbild, im Gegensatz zu ung nach dem Vorbild des französischen Hofmannes, anderer- der Orthodoxie und des Pietismus. Als die freie, natür- ng des menschlichen Wesens erschien neben jenen die Ge- s Hellenen. Wie ist seit jenen Anfängen das Wort herab- Was sagt es eigentlich jetzt, wenn in der Konversation g die Rede ist? Wenn ich ganz gewissenhaft mein Sprach- rsche, so würde ich etwa definiren: gebildet ist, wer über von denen in der Gesellschaft die Rede ist, mitreden kann, e und Schiller, von Rafael und Michel Angelo, von Plato Ob er mit ihnen empfunden und gedacht, ob er von te einen Hauch gespürt, darauf kommt es nicht an, wenn ihnen mitreden kann. Sind es ihm aber fremde Namen, guten Herrmann Tamino und Pamina waren, dann fehlt ag sonst sein und haben, denken und empfinden, was er allgemeine Bildung. Und noch ein anderes Mittel giebt man, wenigstens in deutscher Rede, erkennen kann, ob ldung hat: daran nämlich, ob er mit Fremdwörtern umzu- ß. Fremdwörter sind Lehnwörter aus fremden Sprachen, n Gebrauch man zu verstehen giebt, daß man nicht zu dem ufen gehöre, der nur die Vulgärsprache spricht, sondern zu orzugten, die auch lateinisch oder französisch reden könnten, vollten.

hört heutzutage nicht selten über die Zunahme der Halb- klagen und sucht die Ursache in den Realschulen oder in hrigenschein oder worin immer. Ich würde sagen: Halb- t eben das, was im gemeinen Sprachgebrauch Bildung Fremdwörter und das Gehörthaben und das Redenkönnen Dingen. Halbbildung ist der Besitz von allerlei Kennt- nicht innerlich angeeignet und in lebendige Kraft umge-

Die Hervorbringung von Kunstwerken wird jetzt allerdings nicht Spiel, sondern als Arbeit betrachtet, sie pflegt es auch in dem an zu sein, daß wirtschaftliche Verwertung des Erzeugnisses beabtigt wird. Im Ursprung ist aber auch hier die Zusammengehörig- von Kunst und Spiel sichtbar. Alle Völker, auch die rohesten, zieren ihr Gerät: Töpfe, Waffen und Kleider werden mit allerlei amentalen Linien, Strichen, Zeichnungen bedeckt; es ist derselbe ieltrieb, der das Kind antreibt, Tafel und Wände mit Figuren bemalen. Gesang und Musik stehen in ursprünglichem Zusammenng mit Tanz und Festspielen. Derselbe Spieltrieb schafft in epischen zählungen die ersten Dichtungen: eine bunte Reihe von Gestalten d Ereignissen, die vor dem inneren Auge des Sängers und Hörers rüberziehen. Das ursprüngliche Epos besteht und lebt ganz und r in dem lebendigen Singen und Hören. Noch in diesem Jahrndert ist ein Epos bekannt geworden, das sich bis dahin allein in r lebendigen Übung der Volksdichtung fortgepflanzt hatte, das finnische. r der langen Nacht der Polarzone kürzten die Finnen mit dialogischer citation rhythmischer Erzählungen von Göttern und Helden sich die it: jeder kann sie sagen oder selbst dichtend neu formen. Daher dem Epos eigentümlichen Variationen der Überlieferung. Bei s hat sich das Märchen auf dieselbe Weise fortgepflanzt, die Kinderle, die selbst voll Spiel und Dichtung ist, hat dies Stück lebendiger chtung auch den Erwachsenen erhalten; oder hatte erhalten, denn dem die Märchen gedruckt zu lesen sind und jede Weihnacht ein end neuer, selbstgemachter Märchenbücher bringt, ist auch dieser e Rest lebendiger Dichtung, den bis dahin seine Verachtung ützt hatte, im Absterben begriffen: wenn ein gedrucktes Märchen- in die letzte Hütte des Haidedorfes gedrungen sein wird, dann es fabulirende, dichtende Erzählung als lebendige Funktion des s überhaupt nicht mehr geben.

Die andere Wurzel der Kunst liegt im Gefühl und Willen. e starke Gefühlserregung ist mit dem Verlangen begleitet, sich zu rn und mitzuteilen. Liebeslust und Liebesleid, Kampfmut und uer, Sehnsucht und Andacht suchen und finden in Dichtung und ng erleichternde Entladung. Durch die rhythmisch-melodische

Mann empfehlen, so sagt man von ihm, daß er eine feine und allseitige Bildung besitze; will man seine Geringschätzung gegen eine Frau ausdrücken, so faßt man alles zusammen in dem Ausdruck: sie sei eine ganz ungebildete Person, worauf jedermann weiß, wie er mit ihr daran ist. Kein Wunder daher, daß alle Welt nach Bildung rennt, daß Vater und Mutter nichts brennender wünschen, als dem Sohn, der Tochter zur Bildung zu verhelfen: mit der Bildung können sie Alles werden, ohne Bildung sind sie nichts. Die Nachfrage nach Bildung ruft das Angebot von Bildungsmitteln und Bildungsanstalten hervor, dessen rapides Wachstum für unsere Zeit so charakteristisch ist. Illustrirte und nicht illustrirte Lehrbücher der Bildung, der naturwissenschaftlichen und der historischen, große und kleine Bildungswörterbücher oder Konversationslexika, Institute aller Art zur Bildung höherer Töchter und Söhne, Mittelschulen und Gymnasien, humanistische und realistische, alle diese Unternehmungen haben seit einem halben Jahrhundert in immer rascherem Fortschritt sich vermehrt und dennoch der steigenden Nachfrage nicht zu genügen vermocht: sind doch die Anstalten, in denen Bildung, männliche und weibliche, fabricirt wird, vielfach so überfüllt, daß schon Jahre lang vorher ein Platz belegt wird. Kein Wunder denn freilich auch, daß in diesem Rennen und Jagen nicht Wenige zu einer Bildung gelangen, die, sei es für ihre persönlichen, sei es für ihre gesellschaftlichen Verhältnisse, nicht paßt und sie unglücklich macht. Das gebildete Frauenzimmer ist ja längst das Hauskreuz des 19. Jahrhunderts. Neuerdings kommt dazu der gymnasiastisch und akademisch gebildete Mann, der sein Brot nicht verdienen kann, eben wegen der Bildung: über ihrer Erwerbung hat er die Erlernung einer nährenden Kunst versäumt; und wenn er noch Kraft und Lust hätte, das Versäumte nachzuholen, so ließe es die Bildung nicht zu, denn der Gebrauch der Hände zur Arbeit hätte den [illegible] luft der Bildungslehre zur Folge.

Ob ein Heilungsproceß durch natürliche Reaktion eintreten wird? [illegible] könnte es vermuten. Allerlei Anzeichen deuten darauf hin, daß [illegible]ildung im Begriff ist im Kurs zu sinken. Mir ist, als ob das [illegible] anfängt einen Beigeschmack anzunehmen, ähnlich dem, welchen [illegible]m Anfang dieses Jahrhunderts das Wort Aufklärung erhielt. Es ist die Folge des Gemeinwerdens einer Sache. Man erinnert sich

des Barbiergesellen, der auch nicht an Gott glaubte, obwohl er nur ein Barbiergeselle sei. Die „Bildung" ist gewissermaßen als Ersatz der Aufklärung in die Welt gekommen. In den neuhumanistischen Kreisen, die sich um Herder und Goethe sammelten, taucht gegen Ende des vorigen Jahrhunderts das Wort als ein neues auf; der volle Name ist: Bildung zur Humanität; es bezeichnet die Gestaltung des inneren Menschen nach hellenischem Vorbild, im Gegensatz zu der Gestaltung nach dem Vorbild des französischen Hofmannes, andererseits auch der Orthodoxie und des Pietismus. Als die freie, natürliche Bildung des menschlichen Wesens erschien neben jenen die Gestaltung des Hellenen. Wie ist seit jenen Anfängen das Wort herabgekommen! Was sagt es eigentlich jetzt, wenn in der Konversation von Bildung die Rede ist? Wenn ich ganz gewissenhaft mein Sprachgefühl erforsche, so würde ich etwa definiren: gebildet ist, wer über alle Dinge, von denen in der Gesellschaft die Rede ist, mitreden kann, von Goethe und Schiller, von Rafael und Michel Angelo, von Plato und Kant. Ob er mit ihnen empfunden und gedacht, ob er von ihrem Geiste einen Hauch gespürt, darauf kommt es nicht an, wenn er nur von ihnen mitreden kann. Sind es ihm aber fremde Namen, wie dem guten Herrmann Tamino und Pamina waren, dann fehlt ihm, er mag sonst sein und haben, denken und empfinden, was er will, die allgemeine Bildung. Und noch ein anderes Mittel giebt es, woran man, wenigstens in deutscher Rede, erkennen kann, ob jemand Bildung hat: daran nämlich, ob er mit Fremdwörtern umzugehen weiß. Fremdwörter sind Lehnwörter aus fremden Sprachen, durch deren Gebrauch man zu verstehen giebt, daß man nicht zu dem großen Haufen gehöre, der nur die Vulgärsprache spricht, sondern zu jenen Bevorzugten, die auch lateinisch oder französisch reden könnten, wenn sie wollten.

Man hört heutzutage nicht selten über die Zunahme der Halbbildung klagen und sucht die Ursache in den Realschulen oder in dem Einjährigenschein oder worin immer. Ich würde sagen: Halbbildung ist eben das, was im gemeinen Sprachgebrauch Bildung heißt, die Fremdwörter und das Gehörthaben und das Redenkönnen von allen Dingen. Halbbildung ist der Besitz von allerlei Kenntnissen, die nicht innerlich angeeignet und in lebendige Kraft umge-

wandelt sind. Darauf scheint auch die Etymologie zu führen; Bildung bezeichnet ursprünglich den Proceß der organischen Gestaltung, ein Proceß, der sich durch Aufnahme und Aneignung von Stoffen durch das innewohnende Formprincip vollzieht. Halbbildung wäre hiernach eine Bildung, die nicht zu Ende geführt ist; es hat Aufnahme von Stoffen stattgefunden, aber sie sind nicht assimilirt und in organische Kräfte verwandelt worden, sie liegen unverdaut und beschweren als Fremdkörper das organische Leben. Halbbildung kann hiernach so gut in Volksschulen und auf Universitäten, als in Gymnasien und höheren Töchterschulen erworben werden. Und ebenso kann umgekehrt eine volle und ganze Bildung auch bei einem einfachen Mann vorhanden sein, der nie über die Dorfschule hinausgekommen ist; hat er ein aus sich selbst heraus entwickeltes Innenleben, hat er, was immer durch Schule und Leben ihm an Anschauungen und Erfahrungen zugeführt worden ist, innerlich verarbeitet und gleichsam in organische Substanz und lebendige Kraft verwandelt, so ist er ein wohl und rechtschaffen gebildeter Mann. Nicht die Masse des Stoffs, sondern die innere Form macht die Bildung aus. Stoff ohne innere Form ergiebt Halbbildung, Überbildung, Mißbildung oder wie man diese innere Verderbung nennen mag.

3. Wie die Philosophie, so hat auch die *Kunst* in der Freude an der *reinen Betrachtung* wenigstens die eine ihrer Wurzeln. Wenn man Spiel im Gegensatz zur Arbeit definirt als freie, nicht einem äußeren Zweck dienstbare Bethätigung von Kräften, wogegen denn Arbeit die Bethätigung von Kräften zur Erreichung eines außer der Thätigkeit selbst liegenden Zieles wäre, so fällt auch die Kunst, so gut als die Philosophie unter den Begriff des *Spiels*. Alle Beschäftigung mit Werken der schönen Künste ist spielende oder zwecklose Bethätigung sinnlich-geistiger Kräfte. Wer ein Bildwerk, eine Malerei betrachtet, der will nicht etwas lernen, wie jemand, der eine Zeichnung in einem physikalischen oder technologischen Lehrbuch studirt, er will nichts als die zwecklose Bethätigung anschauender und vorstellender Kräfte; wer Gesang oder „Spiel" hört, der will gar nichts als lediglich der Bewegung der Töne innerlich folgen; wer eine Dichtung liest oder ein Drama „spielen" sieht, der überläßt sich dem Spiel der Einbildungskraft, die der Dichter in Thätigkeit setzt.

Die Hervorbringung von Kunstwerken wird jetzt allerdings nicht als Spiel, sondern als Arbeit betrachtet, sie pflegt es auch in dem Sinn zu sein, daß wirtschaftliche Verwertung des Erzeugnisses beabsichtigt wird. Im Ursprung ist aber auch hier die Zusammengehörigkeit von Kunst und Spiel sichtbar. Alle Völker, auch die rohesten, verzieren ihr Gerät: Töpfe, Waffen und Kleider werden mit allerlei ornamentalen Linien, Strichen, Zeichnungen bedeckt; es ist derselbe Spieltrieb, der das Kind antreibt, Tafel und Wände mit Figuren zu bemalen. Gesang und Musik stehen in ursprünglichem Zusammenhang mit Tanz und Festspielen. Derselbe Spieltrieb schafft in epischen Erzählungen die ersten Dichtungen: eine bunte Reihe von Gestalten und Ereignissen, die vor dem inneren Auge des Sängers und Hörers vorüberziehen. Das ursprüngliche Epos besteht und lebt ganz und gar in dem lebendigen Singen und Hören. Noch in diesem Jahrhundert ist ein Epos bekannt geworden, das sich bis dahin allein in der lebendigen Übung der Volksdichtung fortgepflanzt hatte, das finnische. In der langen Nacht der Polarzone kürzten die Finnen mit dialogischer Recitation rhythmischer Erzählungen von Göttern und Helden sich die Zeit: jeder kann sie sagen oder selbst dichtend neu formen. Daher die dem Epos eigentümlichen Variationen der Überlieferung. Bei uns hat sich das Märchen auf dieselbe Weise fortgepflanzt, die Kinderseele, die selbst voll Spiel und Dichtung ist, hat dies Stück lebendiger Dichtung auch den Erwachsenen erhalten; oder hatte erhalten, denn seitdem die Märchen gedruckt zu lesen sind und jede Weihnacht ein Dutzend neuer, selbstgemachter Märchenbücher bringt, ist auch dieser letzte Rest lebendiger Dichtung, den bis dahin seine Verachtung geschützt hatte, im Absterben begriffen: wenn ein gedrucktes Märchenbuch in die letzte Hütte des Haidedorfes gedrungen sein wird, dann wird es fabulirende, dichtende Erzählung als lebendige Funktion des Volks überhaupt nicht mehr geben.

Die andere Wurzel der Kunst liegt im Gefühl und Willen. Jede starke Gefühlserregung ist mit dem Verlangen begleitet, sich zu äußern und mitzuteilen. Liebeslust und Liebesleid, Kampfmut und Trauer, Sehnsucht und Andacht suchen und finden in Dichtung und Gesang erleichternde Entladung. Durch die rhythmisch-melodische

Fassung der Wörter und Töne wird das Gefühl selbst zugleich gehoben und gefaßt. Und so bringt in den großen Schöpfungen der epischen und dramatischen Poesie, nicht minder auch in den Schöpfungen der bildenden Künste und der Architektur der Wille und die Lebensstimmung eines Volkes und einer Zeit sich zum Ausdruck und wird darin sich selber gegenständlich. In der gothischen Kunst erscheint die Lebensstimmung des himmelanstrebenden Supranaturalismus, der die irdisch-sinnliche Welt, die Leiblichkeit mit ihrer Lust und ihrer Schwere verschmäht und von sich stößt. In der Renaissance bricht der komplementäre Gegensatz dieser Lebensstimmung durch, Architektur und bildende Künste, Kostüm und Hausrat, Dichtung und Musik, alles drückt aus, daß die Zeit entschlossen ist, in jugendlicher Lust und auch wohl Ausgelassenheit der Betrachtung und dem Genuß alles dessen, was reizt und gefällt, rückhaltlos sich hinzugeben: es ist als müßte man nachzuholen eilen, was in den voraufgegangenen Jahrhunderten versäumt war.

Ihre höchste Bestimmung erreicht die Kunst in der Gestaltung und Darstellung der Idealwelt, in deren Hervorbringung das geistige Leben eines Volkes seine schönste Blüte treibt. Ihre vollendete Darstellung erreicht die Idealwelt in einer überirdisch-übermenschlichen Welt, in der das Vollkommene für den Glauben absolute Wirklichkeit hat. So wird die Kunst Organ der Religion. Ihre höchste Leistung ist, daß sie dem innersten Verlangen eines Volkes, seine Gedanken von dem Vollkommenen in konkreten Gestalten anzuschauen, Erfüllung verschafft. So hat die bildende Kunst dem griechischen Volk seine Götter zu sinnlicher Gegenwart dargestellt, hohe Gestalten, in welchen dem Griechen seine Ideale menschlicher Bildung sichtbar vor das Auge traten. So hat die griechische Poesie, im Epos und Drama, göttliche und menschliche Vollkommenheiten, Mut, Treue, Hingebung, Seelengröße, Besonnenheit, Weisheit, Gottesfurcht, in lebendigen Bildern dem Volk vor die Seele gestellt. — Dieselbe notwendige Aufgabe, die Welt des Glaubens in eine Welt des Schauens umzuwandeln, hat die christliche Kunst gelöst. Die ganze mittelalterliche Kunst, Architektur, Bildnerei, Malerei, Musik und Dichtung hat keinen anderen Inhalt als den: die Welt des christlichen Glaubens, wie sie

im germanischen Gemüt Gestalt gewonnen hatte, auch den Sinnen und so dem ganzen Menschen fühlbar zu machen*).

Hiernach können wir nun die Wirkung der Kunst auf das Gemüt so bestimmen. Sie giebt 1) in der Bethätigung der sinnlich-geistigen Kräfte der Muße schöne Erfüllung und gewährt damit reinste und schönste Erholung und Freude. 2) Sie befriedigt und stillt den Drang des Gefühls, sich zu äußern, indem sie zugleich Erregung und erleichternde Entladung herbeiführt. 3) Sie erhebt die Seele aus der Welt der Arbeit und der Bedürftigkeit, des Kampfes und der Not in eine Welt der Freiheit und des Idealen und reinigt sie von dem Staub niedriger Gefühle und Leidenschaften, die im Tagesgeschäft sich an sie hängen. Die innere, freie Gesetzmäßigkeit und Harmonie, welche das Wesen aller Kunstform ausmacht, stimmt auch das Gemüt zu innerer Gesetzmäßigkeit und Harmonie. Endlich 4) sie verbindet und einigt die Volksgenossen, ja darüber hinaus alle Genossen eines Kulturkreises, Alle, die gleichen Glauben und gleiche Ideale haben. Ansichten und Interessen sind verschieden und entzweien; die Kunst, indem sie die Allen gemeinsamen Ideale in sinnlichen Symbolen vergegenwärtigt, wirkt das Bewußtsein, daß im letzten Grunde dennoch Alle eines Sinnes sind, das Gleiche als das Letzte und Höchste anerkennen und verehren. Daher die Verbindung der Kunst

*) In diesem Sinne erklärt Dürer die Aufgabe seiner Kunst: „Die Kunst des Malens wird gebraucht im Dienste der Kirche und dadurch angezeigt das Leiden Christi und viel anderer guter Ebenbilder, behält auch die Gestalt der Menschen nach ihrem Absterben". (Thausing, A. Dürer). So faßt Milton die Aufgabe der Dichtung: „Der Genius des Dichters ist eine Gabe und Offenbarung Gottes, die nur wenigen Erwählten in jedem Volk verliehen ist; er hat den Beruf, gleich der Rede des Seelsorgers, den Samen der Tugend und Sittlichkeit auszustreuen, die brennende Unruhe der Gemüter zu mildern und die Empfindungen zu schönerem Einklang zu stimmen; in herrlichen Tönen die Größe des Allmächtigen zu preisen und was seine hohe Vorsicht in seiner Kirche wirkt und geschehen läßt; die siegreichen Todeskämpfe der Märtyrer und Heiligen, die Heldenthaten der frommen Väter zu besingen, die, stark durch den Glauben, die Feinde Christi schlugen, und den Abfall so vieler mächtiger Reiche von der Gerechtigkeit und der wahren Verehrung Gottes zürnend zu betrauern. Was in der Religion groß und heilig, in der Tugend ernst und süß ist, was im Wechsel des Äußeren, in den Schwankungen des inneren Lebens des Menschen Leidenschaft oder Staunen erregt, das alles schildert der Dichter mit leichten und festen Zügen." (Liebert, Leben Miltons, S. 51.)

mit der öffentlichen Festfeier. Im Fest will die innere Einheit der Volksgenossen zum Ausdruck gelangen; diesem Drang des Volksgemüts Erfüllung zu verschaffen, wird die Kunst herbeigerufen. In den gleichartigen Empfindungen, mit welchen sie alle Gemüter erfüllt, kommt die Einheit des Grundes, kommt die Einheit der Volksseele sich selber zum Bewußtsein. Was immer sonst die Genossen zerspalten mag, in diesem Augenblick tritt es zurück und in reinstem Glück wird die Gleichheit der innersten Gesinnung Aller empfunden.

4. Ist hierin Wesen und Wirkung der Kunst richtig bestimmt, so ist damit gegeben, daß sie eine allgemein-menschliche Funktion ist. Kunst ist nicht etwas, das einigen Völkern und bei ihnen einigen Individuen eigentümlich wäre; sondern alle Völker haben, wie eine Sprache als Ausdrucksmittel ihrer Vorstellungswelt, so eine Kunst als Ausdrucksmittel ihrer Gefühlswelt, und wie alle Volksgenossen an der Sprache, wenn auch nicht in gleichem Maaße, Anteil haben, so haben auch an der Kunst Alle in irgend einem Maaß Anteil.

Wenn wir diesen Begriff der Kunst, der doch ihre Wirklichkeit im Völkerleben überhaupt zu bezeichnen geeignet scheint, mit ihrer gegenwärtigen Stellung in unserem Volksleben zusammenhalten, dann ist leicht zu sehen, daß hier eine volle Kongruenz nicht stattfindet. Wird heutzutage von Kunst geredet, dann meint man nicht eben von einer Sache zu sprechen, die für Alle sei oder der überhaupt eine wesentliche Bedeutung für das Leben zukomme. Die Kunst wird wohl meist für eine Art Luxus angesehen, an dem natürlich nur die Wenigen Anteil haben könnten, denen das Glück mehr Freiheit und Muße gewährt habe; für die Masse, für die Ungebildeten, sei die Arbeit und hin und wieder ein derber Genuß. Das ist die stillschweigends vorausgesetzte und gelegentlich wohl auch ausgesprochene Meinung vieler Gebildeten.

Und man wird zugestehen müssen, daß diese Meinung nicht allzuweit davon entfernt ist, die thatsächliche Stellung der Kunst in unserem Leben auszudrücken. Was wir in Gallerien und Museen, in Kunstausstellungen und Salons an Bildwerken und Gemälden ausstellen, das ist freilich nicht für die Vielen; sie kommen auch nicht hin, und wenn es ja einmal geschieht, dann kommen sie sich darin fremd und überflüssig vor, wie ihre verlegenen Bewegungen und

Blicke zeigen. Ja nicht selten wird es geschehen, daß ein einfach und fern von der Bildung aufgewachsenes Menschenkind durch die zur Schau dargebotenen Kunstwerke noch in andere Verlegenheit gesetzt wird, in die Verlegenheit der Scham. Nacktheiten aller Art sieht es um sich, klassische Nacktheiten, Renaissancenacktheiten, moderne Nacktheiten, so daß das ungewohnte Auge irrend nach einem Punkt sucht, auf dem es ausruhen möge. Auch an dem, was wir unsere Nationallitteratur nennen, haben die breiten Massen des Volks nur einen sehr bescheidenen Anteil. Am meisten ist noch Gesang und Musik für Alle, wobei man denn freilich auch nicht in erster Linie an Arien und Symphonien denken muß. Übrigens würde man bei genauerem Zusehen wohl finden, daß auch für viele Gebildete die Kunst doch eben gar nicht ein wesentliches Element ihres Lebens ist; vielfach gehört sie nur zum guten Schein: ein paar Gemälde oder Kupferstiche, die üblichen Goldschnittausgaben im Glasschranke und das unvermeidliche Klavier gehören nun einmal zur Ausstattung der gebildeten Wohnung; und ebenso gehören einige kunst- und litteraturgeschichtlichen Kenntnisse zum inneren Bildungsmöblement.

Woher dies Zurückbleiben? Vielleicht ist jemand geneigt zu sagen, daß sei nun einmal die unvermeidliche Kehrseite höherer Kulturentwickelung: die Zahl derer, die der Entwickelung zu folgen vermöchten, werde naturgemäß um so kleiner, je mehr sich die Ansprüche steigerten. Aller Fortschritt beruhe auf Arbeitsteilung und Differenzirung; davon sei denn die Spaltung des Volkskörpers in Gebildete und Masse eine notwendige Folge.

Ich kann mich von der Wahrheit dieser Rede nicht überzeugen. Von der Erkenntnis wird einigermaaßen gelten, daß sie, je höher sie steigt, um so mehr der Masse sich entfremdet: die Werke der Wissenschaft sind ihrer Natur nach nur den Wenigen zugänglich, die zu schwieriger und langer Vorübung Zeit und Kraft haben. Mit der Kunst aber scheint es anders zu stehen. Redet die Wissenschaft durch Begriffe zum Verstand, so wendet sich die Kunst durch die Anschauung an die Empfindung: die Eindrucksfähigkeit für ihre Werke scheint mehr eine Sache der natürlichen Begabung als specifischer, durch Übung zu erwerbender Fertigkeit zu sein, wenngleich auch diese Begabung durch Übung gebildet und gesteigert wird. Wenn die Kunst

die Summe der Lebensempfindung eines Volkes ausdrückt, so wird sie ja jedem, der aus der Substanz eines Volkes geboren und genährt ist, Verständliches zu sagen haben. Es kann nicht jeder hervorbringender Künstler und auch nicht sachverständiger Kunstrichter sein; aber als Genießender, so sollte man meinen, müsse jeder, wenn auch in verschiedenem Maaße, an der Kunst Anteil haben.

Dafür scheinen auch geschichtliche Thatsachen zum Zeugnis angeführt werden zu können. Die griechische Kunst, auf dem Höhepunkt ihrer Entwickelung, stand, darüber ist ja allgemeine Übereinstimmung, hinter der Kunst der Gegenwart keineswegs zurück, weder in Hinsicht auf den Gehalt, noch in Hinsicht auf die Form. Dennoch war sie nicht blos für einen kleinen Kreis von Gebildeten da: Aeschylos und Sophokles haben ihre Dramen, Demosthenes hat seine Reden nicht für Leute verfaßt, die das Abiturientenexamen hinter oder vor sich hatten, sondern für die ganze Bürgerschaft. Und ebenso muß die ganze athenische Bürgerschaft für den Wert der Werke der Baukunst und der Plastik, mit denen die Stadt im 5. Jahrhundert geschmückt wurde, Sinn und Verständnis gehabt haben: dieselben konnten ja nicht entstehen, ohne daß die Bürgerschaft zuvor von ihrem Wert sich überzeugt hatte.

Und wenn man hier auf die Sklaven verweist, die den Bürgern Muße und Bildung ermöglicht hätten, so erinnere ich an die mittelalterliche Kunst. Auch sie besitzt in hohem Maaße Gestaltungskraft und Formsinn, Reichtum und Tiefe des Gehalts. Auch sie arbeitete nicht für eine kleine Schicht von Gebildeten, sondern für das ganze Volk. Die mittelalterliche Kunst stand im Dienst der Kirche, Baukunst und Bildnerei, Malerei und Musik hatten zur wesentlichen Aufgabe, den Gottesdienst würdig und feierlich zu machen. Wie nun Kirche und Gottesdienst, Sakrament und Predigt für Alle dieselben waren, so waren es auch die Künste, die für sie arbeiteten. Die zahllosen Gotteshäuser, mit denen die mittelalterlichen Städte erfüllt sind, wer hätte sie gebaut, wenn nicht der Sinn für ihren Wert allgemein gewesen wäre? Sie sind ja nicht vom Staat mit dem Geld der Steuerzahler gebaut, auf Grund einer abstrakten Erwägung, daß etwas für die Kirche oder für die Kunst geschehen müsse, sondern von Körperschaften und Bürgerschaften, Gott zur Ehre, sich selber zur

Freude und Erbauung, und den Nachkommen zum Denkmal kunstsinniger und opferwilliger Frömmigkeit. Wo wäre heute Mut und Mittel für derartige Bauten zu finden? Gelingt es doch kaum durch Jahrzehnte lang im ganzen Lande fortgesetzte Sammlungen, und unter Benutzung des Spieltriebes, dem man andere Befriedigungsweisen abgeschnitten hat, die zur Vollendung von Bauwerken erforderlichen Summen zusammenzubringen, welche vor Jahrhunderten von einer einzigen Stadt oder Körperschaft unternommen worden waren. Und ebenso sprachen die zahllosen Bildwerke, mit denen das Innere der Kirchen geschmückt war, zu Allen. Was Allen im Herzen lebte, die heiligen Geschichten und Personen, das sah hier jeder mit Kunst und Schmuck dargestellt und wurde dadurch zu freudiger Andacht erhoben.

Oder ist das etwa keine künstlerische Wirkung? Ich denke, die höchste: denn darauf muß doch wohl zuletzt das Verlangen des Künstlers gerichtet sein, daß er andächtige Betrachter lieber als eilfertige Beurteiler finde. Freilich, was dort Gegenstand der Betrachtung war und wirkte, das war in erster Linie nicht die künstlerische Form, nicht Farbe und Zeichnung als solche, sondern der dargestellte Inhalt. Vielleicht war es aber die Ansicht des Künstlers selbst, daß das Gemälde um des Inhalts willen da sei und betrachtet werden solle, nicht zur Aufzeigung seiner Kunstfertigkeit: die letztere sei nicht Selbstzweck, nach dem vielberufenen Satz: die Kunst um der Kunst willen, sondern ein Werkzeug im Dienst der Idee. Ob ein mittelalterlicher Maler die Beschauer seiner Bilder mit denen, die unsere Kunstausstellungen besuchen, zu vertauschen willens gewesen wäre? Man darf doch wohl daran zweifeln; welcher Maler, der bei gesundem Verstand ist, möchte nicht statt berufener und unberufener Kunstrichter, die vor seinem Bilde ein Langes und Breites über Kolorit und Pinselführung, über Vortrag und Komposition schwatzen, zu Beschauern lieber Leute haben, die einfach sich freuen an dem Dargestellten zuerst, sodann auch an der Wahrheit und Schönheit, mit der es dargestellt sei?

Also nicht in der Höhe, die unsere Kultur und Kunst erreicht hat, scheint mir jenes unvollkommene Verhältnis der Kunst zu unserem wirklichen Leben seine Ursache zu haben. Sie ist wohl vielmehr in einer eigentümlichen Unvollkommenheit unseres geistigen Lebens zu suchen: es fehlt ihm die Volkstümlichkeit.

Die Ursache hierfür ist, daß unsere Litteratur und Kunst nicht, wie die griechische, in stetiger Entwickelung aus dem Eigenleben unseres Volkes hervorgewachsen ist. Zweimal hat unser Innenleben in seiner Entwickelung eine große Unterbrechung erlitten, die erste durch die Bekehrung zum Christentum, die andere durch die Bekehrung zur Antike: mit jener beginnt das Mittelalter, mit dieser die Neuzeit. Beide Male fand ein bewußtes Verwerfen des bisherigen Lebens, eine Art von geistiger Wiedergeburt statt. Das erste Mal war es Religion und Kultur des christlich gewordenen Altertums, welche angenommen wurde. Ohne Zweifel war die Religion und die Kultur, welche die Kirche brachte, dem heimischen Lebensinhalt unermeßlich überlegen. Dennoch war die Bekehrung zugleich eine große Störung; ein Volk wechselt die Religion nicht, wie man einen Rock wechselt. Die Religion ist die Seele, die innere Lebensform eines Volkes, alles ist davon durchdrungen, seine Sprache, seine Dichtung, seine Sitten, seine Lebensordnungen, seine Ideale. Es ist bekannt, mit welcher Eifersucht die neue Religion den alten Glauben, die altheiligen Bräuche, die alte Dichtung, die alten Ideale verfolgte und austilgte.

Die neue Religion lebte sich in das Volk hinein; das Pfropfreis gedieh auf dem alten Stamm und trieb kräftige Zweige: das Rittertum, mit seiner wunderbaren Vereinigung von kriegerischer Tapferkeit und christlicher Barmherzigkeit, die Mönchsorden, mit ihrer nicht minder wunderbaren Vereinigung von Kultur und Askese, die scholastische Philosophie, mit ihrer Vereinigung von kindlichem Glauben und männlichem Denken, die mittelalterliche Kunst, mit ihrer Vereinigung von übernatürlichem Gehalt und sinnlicher Form. Aber nun kam die zweite große Unterbrechung, die sich selber als Renaissance bezeichnet. Nicht weniger schroff, als das erstemal, ist auch hier das Abbrechen der bisherigen Entwickelung. Wie bei der Bekehrung zum Christentum das vorige Leben als Heidentum und Greuel verworfen wurde, so nun das Mittelalter als schmutzige gothische Barbarei. Die Humanisten finden nicht Worte genug, um ihren Abscheu vor dem Mittelalter auszudrücken: seine Sprache, seine Wissenschaft, seine Kunst, ist nichts als scheußliche Barbarei. Ja selbst seine Religion ist nicht Christentum, sondern ein götzendienerischer Greuel; so urteilt die Reformation und vereinigt sich mit dem Humanismus zur Zerstörung der alten

Formen des kirchlichen Lebens. Die Furcht vor dem Götzendienst zerstörte das ganze sinnliche Dasein der Religion, sowohl in der inneren Anschauung, als in der äußeren Darstellung: mit der Heiligenverehrung wurde der Kunst ihr eigentlicher Gegenstand genommen.

Diese zweite Unterbrechung unseres geschichtlichen Lebens ist in den seitdem verflossenen vier Jahrhunderten nicht ebenso überwunden, wie die erste im Mittelalter. Das klassische Altertum ist bisher nicht, wie einst das christliche Altertum, in unser Volksleben in dem Sinn aufgenommen, daß unser ganzes Leben davon durchdrungen wäre und Alle daran Teil hätten; es ist wohl auch fraglich, ob das jemals geschehen kann, und ob es wünschenswert ist, daß es geschehe. Die Kultur der Renaissance hat ihren Bestand in einem kleinen Bruchteil der Bevölkerung, demjenigen nämlich, der auf den humanistischen Gymnasien eine gelehrte Bildung erhält; freilich ein wichtiger Bruchteil, es sind diejenigen, die zu Führern und Lehrern des Volkes auf allen Lebensgebieten berufen sind. Aber diese Gruppe steht eben nicht ganz innerhalb des Volkslebens, sie steht als eine besondere Schicht daneben oder, wenn man will, darüber: als Gelehrtenstand, der eben durch die sogenannte klassische Bildung von der Gesammtheit mit scharfer Grenzlinie getrennt wird. Diese Kluft zwischen Gelehrten und Ungelehrten hat sich eigentlich erst seit der Renaissance aufgethan. Im Mittelalter gab es den Unterschied von Klerikern und Laien; es war auch ein Unterschied der Bildung, doch ging er nicht tief: der Kleriker verstand Latein, die Sprache der Kirche, aber seine Lebens- und Weltanschauung war auf demselben Boden gewachsen, wie die des Ritters und Bauers. Auch fand wegen des Cölibats keine Erblichkeit der Bildungsunterschiede statt. Erst seit dem 16. Jahrhundert hat sich von dem Volk das Gelehrtentum innerlich losgelöst. Es ist von ihm nicht blos durch eine gelehrte oder technische Kenntnis geschieden, es steht mit seiner ganzen Lebensanschauung nicht auf dem Boden unseres Volkstums, und es ist stolz darauf; es sucht im klassischen Altertum, was es daheim nicht findet: die vollkommene Bildung des Menschen, die Humanität, die sonst nur in mehr oder minder verkrüppelter Form vorkommt. Der Kultus des Altertums ist für die Gelehrten wie eine Art zweiter Religion, eine vornehmere Religion, an der eben die Masse keinen Anteil hat. In der zweiten Renaissance, mit der das 18. Jahr-

glücklicher Weise, nicht erhalten geblieben ist, sich selbständiger
twickeln müssen? —
s liegt mir fern zu tadeln oder die Geschichte meistern zu wollen,
anmaßendes als vergebliches Unternehmen. Die Dinge sind,
sind, auch die geschichtlichen; es war für das deutsche Volk
weifel unmöglich, isolirt seinen Weg zu gehen, und ich bin auch
zu glauben, daß es unter den möglichen Wegen den besten ein-
gen hat. Aber diese Bescheidenheit kann uns nicht abhalten,
nzugestehen, daß unsere Bildung, wie sie nun einmal durch die
chichtliche Lage unseres Volkes geworden ist, nicht allen Wünschen
wird, daß im besonderen die Kunst uns nicht ist, was sie
Volk sein kann. Sie wird uns auch nicht abhalten, uns ein-
en, daß aus dieser Lage der Dinge Folgen fließen, die nicht
h sind. Vor allem liegt eines auf der Hand: das Leben der
ist durch den Mangel an schöner und erhebender Freude ver-
nd verkümmert: ihr Genießen ist gemein. Bei der Arbeit ist
ktabel, vielleicht auch in der Entbehrung und im Leiden, aber
enießen ist sie durchweg für den feiner gebildeten Sinn ab-
gemein. — Aber auch die Kunst selbst verkümmert, wenn sie
n ganzen und vollen Volksleben wurzelt. Wenn sie blos für
ren Gesellschaftsschichten vorhanden ist, entartet sie leicht zu
bloßen Putz und Schmuck, zu einem Gegenstand des Luxus
r Aufzeigung, oder sie sinkt gar herab zu einer gefälligen
n der Sinnenlust oder der Unterhaltungssucht und des Sen-
bedürfnisses. Es ist ja niemandem unbekannt, in welchen
en Tiefen zu unserer Zeit hin und wieder Vorstudien zu
und Romanen gemacht werden.
b unser Volk eine große, in den Tiefen seines Eigenlebens
de Kunst wieder heben wird? Ob es neue Formen und neue
künstlerischer Darstellung aus seinem innersten Wesen mit
rischer Kraft hervorbringen wird? Ob es sich fähig erweisen
von dem Fremden das Assimilirbare sich anzueignen, das Andere
ßen? Niemand vermag es zu sagen. Nur das Eine darf man
ht sagen: ist das deutsche Volk mitsammt seinen Nachbarvölkern
zu langem Leben berufen — eine Sache nicht des Wissens,
n des Glaubens — so wird es auch wieder eine allgemein an-

hundert die durch die große religiöse Bewegung des 16. Jahrhunderts unterbrochene erste Renaissance wieder aufnahm, erreichte dieser Kultus seinen Höhepunkt. Unsere Gymnasien sind am Anfang dieses Jahrhunderts als Kultstätten dieser „Religion der Gebildeten" neu gegründet worden, Homer ihr heiliges Buch.

Was wir nun unsere National-Litteratur und Kunst nennen, das gehört wesentlich dieser Gruppe der klassisch Gebildeten an. Es hat nicht in unserem Volksleben, sondern in der Gelehrtenschule seine Wurzeln. Daher hat es überall gelehrten Charakter. Unsere sogenannte klassische Litteratur bedient sich zwar nicht mehr, wie die neulateinische und neugriechische Poesie des älteren Humanismus, der alten Sprachen, doch lehnt sie sich gern in Form und Inhalt an altklassische Muster. Man kann es ja alle Tage mit großer Gelassenheit aussprechen hören: um unsere Klassiker zu verstehen, sei die klassische Bildung, die das Gymnasium gebe, die notwendige Vorbedingung. Der gute Zweck läßt vielleicht hin und wieder die Sache übertreiben, aber wer wollte leugnen, daß etwas Wahres daran ist?

Ebenso haben die übrigen Künste gelehrten Charakter. Man nehme, um von der Skulptur nicht zu reden, die ja ein ganz exotisches Gewächs ist, sofern sie nicht Porträtstatuen bildet, die Baukunst. Sie wächst nicht aus dem Handwerk hervor, sondern wird auf Akademien gelernt; sie hat nicht in unseren Bedürfnissen und unseren Lebensbedingungen ihre Wurzeln, sondern in gelehrter Überlieferung. Man wählt nach Willkür einen Styl und nun wird die gegebene Form dem, was die Not verlangt und gewährt, so gut es gehen will, angepaßt. So entstehen jene seltsamen Bildungen, die in unseren Straßen zu sehen sind: Pfeiler aus Ziegelsteinen, die durch einen Blechmantel zu korinthischen Säulen gemacht werden; Konsolen aus Gyps, die an ein Gesims von Holz als dessen vorgebliche Träger angeleimt werden, bis sie abfallen; Gebäude, die wie griechische Tempel aussehen wollen und zu dem Ende sich mit Säulen umgeben, dann aber, sich besinnend, daß sie zu Ausstellungsräumen für Bilder bestimmt sind, in die Zwischenräume der Säulen Mauern und Fenster einfügen, so daß die Säulen nun mit halbem Körper aus dem Mauerwerk vorragen, ein kläglicher Anblick. Mehr ist die Malerei einheimisch und am meisten die Musik; ist es darum, weil sie, da die griechische Musik, man möchte

sagen glücklicher Weise, nicht erhalten geblieben ist, sich selbständiger hat entwickeln müssen? —

Es liegt mir fern zu tadeln oder die Geschichte meistern zu wollen, ein so anmaßendes als vergebliches Unternehmen. Die Dinge sind, wie sie sind, auch die geschichtlichen; es war für das deutsche Volk ohne Zweifel unmöglich, isolirt seinen Weg zu gehen, und ich bin auch bereit zu glauben, daß es unter den möglichen Wegen den besten eingeschlagen hat. Aber diese Bescheidenheit kann uns nicht abhalten, uns einzugestehen, daß unsere Bildung, wie sie nun einmal durch die weltgeschichtliche Lage unseres Volkes geworden ist, nicht allen Wünschen gerecht wird, daß im besonderen die Kunst uns nicht ist, was sie einem Volk sein kann. Sie wird uns auch nicht abhalten, uns einzugestehen, daß aus dieser Lage der Dinge Folgen fließen, die nicht erfreulich sind. Vor allem liegt eines auf der Hand: das Leben der Masse ist durch den Mangel an schöner und erhebender Freude verarmt und verkümmert: ihr Genießen ist gemein. Bei der Arbeit ist sie respektabel, vielleicht auch in der Entbehrung und im Leiden, aber beim Genießen ist sie durchweg für den feiner gebildeten Sinn abstoßend gemein. — Aber auch die Kunst selbst verkümmert, wenn sie nicht im ganzen und vollen Volksleben wurzelt. Wenn sie blos für die oberen Gesellschaftsschichten vorhanden ist, entartet sie leicht zu einem bloßen Putz und Schmuck, zu einem Gegenstand des Luxus und der Aufzeigung, oder sie sinkt gar herab zu einer gefälligen Dienerin der Sinnenlust oder der Unterhaltungssucht und des Sensationsbedürfnisses. Es ist ja niemandem unbekannt, in welchen sumpfigen Tiefen zu unserer Zeit hin und wieder Vorstudien zu Bildern und Romanen gemacht werden.

Ob unser Volk eine große, in den Tiefen seines Eigenlebens wurzelnde Kunst wieder heben wird? Ob es neue Formen und neue Inhalte künstlerischer Darstellung aus seinem innersten Wesen mit schöpferischer Kraft hervorbringen wird? Ob es sich fähig erweisen wird, von dem Fremden das Assimilirbare sich anzueignen, das Andere abzustoßen? Niemand vermag es zu sagen. Nur das Eine darf man vielleicht sagen: ist das deutsche Volk mitsammt seinen Nachbarvölkern noch zu langem Leben berufen — eine Sache nicht des Wissens, sondern des Glaubens — so wird es auch wieder eine allgemein an-

erkannte und empfundene Welt der Ideale besitzen, ohne solche kann ein Volk nicht auf die Dauer leben; und diese Idealwelt wird sich auch wieder eine sinnliche Darstellung in Werken der Kunst schaffen. Welche Gestalt diese Kunst der Zukunft, die nicht bei der Gelehrsamkeit zu Lehen geht, haben wird, das liegt jenseits aller historischen Prophetengabe. Eines allerdings drängt sich auf: die Enge des intellektuellen Lebens, welche die Fruchtbarkeit und Sicherheit der schöpferischen Phantasie so sehr begünstigt, kommt nicht wieder: Mythologie und Sage, die mit ihren Idealgestalten der Kunst der Vergangenheit den Stoff darbot, kann nicht aufs neue entstehen.

Fünftes Kapitel.

Ehre und Ehrliebe.

1. Den auf Ehre gerichteten Trieb kann man als eine eigentümliche Modifikation des Selbsterhaltungstriebes ansehen; er ist gerichtet auf die Erhaltung des Selbst in der Vorstellung und zwar sowohl in der eigenen als in der fremden Vorstellung. Man könnte ihn den ideellen Selbsterhaltungstrieb nennen.

Was ist Ehre? — Ehre ist das Maaß von Geltung und Wert, das einem jeden in der Schätzung seiner Umgebung beigelegt wird. Jeder Mensch erregt durch sein Wesen und seine Leistungen bei seiner Umgebung Gefühle, in welchen sich eine Wertschätzung ausdrückt: Achtung und Verachtung, Bewunderung und Geringschätzung, Verehrung und Abscheu. Indem diese Gefühle im Urteil sich äußern und mit dem gleichnamigen Gefühlen Anderer sich berühren, verstärken, ausgleichen, entsteht etwas wie eine allgemeine Meinung von der Bedeutung des Einzelnen in dieser Gesammtheit: das ist seine objektive Ehre. — Dem tierischen Leben fehlt diese Erscheinung: erst im Menschen erreicht das intellektuelle und sociale Leben eine Ausdehnung und Festigkeit, daß eine derartige dauernde Spiegelung des Einzelwesens in einem Gesammtbewußtsein zu Stande kommen kann.

Soviel verschiedenen Gemeinschaften oder Kreisen jemand ange-

hört, so vielfach ist auch seine Ehre. Insofern jemand Glied einer politischen Gemeinschaft ist, hat er politische Ehre. Das Maaß derselben drückt die Bedeutung aus, welche er für die politische Gemeinschaft oder den Staat hat. Die Rangklassen sind ein Versuch der systematischen Abstufung der politischen Ehre; wobei denn zu beachten ist, daß die unterste Stufe, die des Staatsbürgers schlechthin, nicht mehr als Rangklasse gezählt wird. Daß sie aber besteht, daß auch hier noch politische Ehre vorhanden ist, kommt zum Vorschein in der Strafe der Aberkennung des „bürgerlichen" d. h. der staatsbürgerlichen oder politischen Ehrenrechte: dieselbe bewirkt den Verlust aller Ämter, Würden, Titel, Ehrenzeichen, sowie die Unfähigkeit, als Soldat, Wähler, Geschworener, Zeuge und Vormund zu fungiren. Es ist die Erklärung der politischen Wertlosigkeit dieses Individuums.

Neben der politischen Ehre giebt es eine besondere gesellschaftliche Ehre. Jeder ist Glied der Gesellschaft, seine Bedeutung als solches wird durch das Maaß seiner socialen Ehre ausgedrückt. Die sociale Rangstufe wird wesentlich bestimmt durch Geburt, Reichtum, wirtschaftliche und geistige Leistungen. Die sociale Ehre strebt überall sich in politische zu verwandeln, oder vielmehr sich durch Zuerkennung eines Rangs die staatliche Sanktion zu verschaffen. Der Staat kommt diesem Bedürfnis durch das Titel- und Ordenswesen entgegen. Er macht den reichen Kaufmann zum Kommerzienrat, den angesehenen Arzt zum Sanitätsrat, den berühmten Gelehrten und Professor zum Geheimen Regierungsrat; es wird durch diese Titel kein Amt verliehen, kein Auftrag gegeben, der Professor hat nichts zu regieren und er wird auch nicht um Rat gefragt, weder in öffentlichen noch in geheimen Sachen: es wird lediglich die gesellschaftliche Bedeutung, die sociale Rangstufe durch den Titel von Staatswegen anerkannt und öffentlich sichtbar gemacht. Das Letztere ist im wesentlichen auch die Leistung der Orden; mit ihren Gradabstufungen, die ihnen wesentlich ist, haben sie die Aufgabe, die sociale und die politische Rangstufe des Trägers öffentlich sichtbar zu machen. — Während die Verleihung von Titularwürden ihre Ausbildung dem modernen Staat verdankt, stammt der Adel aus einer älteren Schicht der Rechtsbildung. Auch er beruht auf socialer Auszeichnung, die wieder durch

Reichtum, Geburt und persönliche Leistungen erworben war, und auf Anerkennung dieser Auszeichnung von Seiten des Staates durch politische Vorrechte.

Innerhalb der großen umfassenden Lebensgemeinschaften bestehen die engeren Kreise mit ihrer besonderen Ehre: es giebt eine Kaufmannsehre, eine Künstlerehre, eine Officiersehre, eine Kavaliersehre, eine Studentenehre, u. s. f. Der Besitz derselben bedeutet, daß ein Glied dieses Kreises den besonderen Anforderungen gerecht wird, die innerhalb desselben an es gestellt werden.

Und wie der Einzelne, so haben auch die Kollektivwesen ihre Ehre: eine Familie hat ihre Familienehre unter den übrigen Familien, ein Stand unter den Ständen, ein Beruf unter den Berufen, ein Volk unter den Völkern. Die Einzelnen haben an dieser Kollektivehre Anteil: ein Engländer mag unter Engländern eine Ehre haben, welche er will; unter Fremden hat er die Ehre eines Engländers überhaupt. Diese gemeinsame Ehre ist ein höchst wichtiger Faktor in allem Gemeinschaftsleben: er hält als festester Kitt die Glieder der Gemeinschaft zusammen. Die Familienehre hält die Glieder einer Familie noch zusammen, wenn die Liebe und selbst die gegenseitige Achtung unter ihnen verschwunden ist; an der Schande eines einzigen müßten doch alle mittragen.

2. Was ist die Bedeutung der Ehre für die menschliche Lebensgestaltung?

Da Mehrung der Ehre Lust, Minderung Schmerz bewirkt, so hat die Rücksicht auf Ehre augenscheinlich die Tendenz, den Willen zum Trachten nach den Dingen zu bestimmen, die die Ehre mehren, zum Fliehen vor den Dingen, die sie mindern. Gemehrt wird im allgemeinen die Ehre durch die Dinge, welche Macht und Einfluß eines Individuums auf seine Umgebung steigern, oder mit andern Worten, welche seine Fähigkeit, Anderen zu nützen und zu schaden, erhöhen. Von dieser Art sind z. B. Stärke, Gewandtheit, Tapferkeit, Waffenübung; es sind dies die Eigenschaften, welche in der ursprünglichen Gesellschaft das Maaß der Ehre in erheblichem Maaß bestimmen: die Furchtbarkeit eines Mannes als Feind und andererseits der Wert des Schutzes, den er als Freund verleiht, hängt von ihnen zunächst

Dazu kommt dann der Reichtum, den die Sprache, indem sie

ihn Vermögen nennt, als sociale Macht bezeichnet. Ferner Geburt und Stand, welche namentlich durch Verbindungen wirksame Macht verleihen. Endlich Klugheit und Beredsamkeit, die bei höherer politischer Entwickelung in die leitenden Stellungen, sei es des Volksführers, sei es des Staatsbeamten, führen. Die Helden des griechischen Epos repräsentiren diese verschiedenen Typen der Geltung und Auszeichnung in einfachster Gestalt: Achilles Kraft und Tapferkeit, Agamemnon Geburt und Reichtum, Odysseus und Nestor Klugheit und Beredsamkeit. Endlich gehören auch die Eigenschaften, welche Zuneigung und Vertrauen erwerben, in gewissem Maaße hierher: Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Dienstfertigkeit, Wohlwollen. Sofern sie Freunde erwerben, steigern sie zugleich auch die Macht eines Mannes, und insoweit gehören auch sie zu den Dingen, die zu erwerben oder mit deren Schein wenigstens sich zu umgeben die Rücksicht auf Ehre antreibt. — Minderung der Ehre oder Schande bringen dagegen die Dinge, die diesen entgegengesetzt sind: Feigheit, Mangel an Kraft und Geschick, Armut, Dummheit, Unredlichkeit, Lüge und was diesen verwandt ist.

Man kann also sagen: der Ehrtrieb hat die Tendenz, den Willen vor allem zur Kultur der selbstischen Tüchtigkeiten, in zweiter Linie auch zur Erwerbung socialer Tugenden oder mindestens zur Vermeidung von Unrecht, Lüge und Verbrechen zu bestimmen.

Es bedarf nicht der ausführlichen Darlegung, wie ungemein bedeutend die Wirksamkeit dieses Triebes für die moralische Kultur der Gattung wie des Einzelnen ist. Die Ausbildung der menschlichen Tugenden in der Gattung, der Tapferkeit, der Großmut, der Gerechtigkeit, der Wahrhaftigkeit, die Ausbildung aller kulturellen Tüchtigkeiten, der wirtschaftlichen wie der geistigen, ist ohne diesen beständig wirksamen Antrieb kaum denkbar. Die Rücksicht auf Ehre und Schande ist es, die auch dem dürftigen Boden noch einige Früchte abgewinnt: die träge Natur wird durch die Furcht vor der Schande der Armut zur Anstrengung gestachelt; das furchtsame Temperament wird durch die Furcht vor dem Vorwurf der Feigheit zum Standhalten gebracht; das trotzige und widerborstige Naturell wird durch die Scheu vor Strafe und Schande unter Regel und Gesetz gebeugt. Und gar hervorragende Leistungen und große Thaten vermögen wir uns kaum

zu denken ohne kräftigen Ehrtrieb. Der Ruhm, die Ehre in der höchsten Steigerung und Ausbreitung — es ist die Ehre nicht blos bei einem Volk und einem Geschlecht, sondern bei allen Völkern und Zeiten — war die wirksamste Triebkraft in allen Männern, welcher das Schicksal sich bediente, die großen Wendungen in der Menschheitsgeschichte herbeizuführen, in Alexander, Cäsar, Friedrich, Napoleon. Auch große geistige und künstlerische Leistungen wären schwer zu denken, wenn die Aussicht auf Auszeichnung, Ruhm und dauerndes Leben im Andenken der Menschen nicht wäre. Die Ruhmbegierde giebt zwar nicht den schöpferischen Trieb, aber ohne sie würde er nicht leicht zur Entwickelung gelangen. Selbst bei den großen Heiligen war die Aussicht auf Ruhm nicht ohne Wirkung: verschmähten sie den Ruhm bei Menschen, so geschah es, um des höheren Ruhms bei Gott teilhaft zu werden.

Die Gegenprobe wird gemacht, wo die Rücksicht auf Ehre und Schande völlig wegfällt. Wo es keine Furcht vor Schande mehr giebt, weil keine Ehre mehr zu verlieren ist, da thut sich der Abgrund der Verworfenheit auf. In jeder Großstadt giebt es eine solche Gruppe von Ehrlosen; die berufsmäßigen Gauner und Prostituirten bilden die beiden zusammengehörigen Hälften derselben: es sind diejenigen, die keine Ehre mehr zu verlieren und keine Hoffnung, sie wiederzugewinnen haben. In dem Werk von Avé-Lallemant, das deutsche Gaunertum (4 Bde. 1858 ff.) findet man ausführlich beschrieben, wie diese Ehrlosen eine Art Gegengesellschaft mit eigener Sprache, eigenen Sitten und Gebräuchen, ja einer eigenen Ehre, der Gaunerehre, bilden, so wenig ist der Mensch im Stande, ganz auf Auszeichnung und Ehre zu verzichten. Ihre Sprache ist ein Gemisch aus dem Auswurf aller Sprachen, besonders hat die Sprache des Volkes dazu beigesteuert, das seine Volksehre unter den Völkern eingebüßt hat, des jüdischen; ihre Sitte ekelhafte Unsitte; die Gaunerehre das Maaß der Schande, das jeder gleichsam als Einsatz mitbringt, je schändlicher sein Name in der ehrlichen Gesellschaft, desto angesehener ist er in der Gegengesellschaft.

3. Das rechte Verhalten des Einzelnen zur Ehre, die Tugend, zu der der Ehrtrieb erzogen wird, nennen wir Ehrliebe. Man kann sie erklären als die habituelle Willensrichtung und Verhaltungsweise,

welche die Anerkennung der Tüchtigen und Guten durch ehrliche und tüchtige Leistung zu erringen strebt. Vielleicht kann man sie zweckmäßig von zwei Seiten charakterisiren als rechten Stolz und rechte Demut. Stolz (wohl zu unterscheiden vom Hochmut) ist der Gegensatz von zwei Formen der Entartung des Ehrtriebes: der Eitelkeit und dem Ehrgeiz.

Eitel ist, wer um nichtiger Dinge willen bei nichtigen Menschen Ehre sucht. Der Eitle ist darauf aus, durch seinen Anzug und seine Manieren, durch Fremdwörter und Fremdgedanken, durch Kennerschaft und Virtuosität in nichtsnutzigen Künsten die Bewunderung der Beliebigen zu erregen, die eben zugegen sind; er ist stets auf der Suche nach solchen, denen er diese Dinge vorzeigen kann, seine Nase ist beständig auf Witterung der Anerkennung und Bewunderung aus. Ehrgeiz ist Eitelkeit in einer höheren Sphäre; es ist das unbedingte Streben nach Ehre und Anerkennung. Ehrgeizig wird der genannt, in dem das Streben nach Ehre absolut herrscht, sodaß alle übrigen Rücksichten dagegen zurücktreten, die Rücksicht auf Tüchtigkeit und Leistung, auf eigene Pflicht und fremdes Recht, auf gutes Gewissen und eigene Wohlfahrt.

Die Eitelkeit kann man die weibliche, den Ehrgeiz die männliche Form der Entartung des Ehrtriebes nennen. Bei den Frauen richtet sich das Bestreben, Anerkennung zu finden, zuerst auf die äußere Erscheinung; daher die Neigung zu Putz und allerlei Künsten und Mitteln, der Natur nachzuhelfen. Offenbar hängt die Sache mit der gesellschaftlichen Lage des Geschlechts zusammen: die Frau hat keine selbständige Ehre, weder politische noch sociale, sie hat Teil an der des Mannes. Der Ehrtrieb, der in ihr ist, kann also nur indirekt Befriedigung finden: dem Mann anziehend zu sein, ist für sie unter allen Umständen der gewiesene Weg zu jedem Ziel. Bei Männern ist die Eitelkeit seltener, dafür um so widerwärtiger: ein Mann, der sich putzt und ziert, wird von Männern und Weibern gleich sehr verabscheut.

Der Ehrgeiz dagegen ist eine dem Mann in gewissem Maaß natürliche Übertreibung der Ehrliebe. Die Richtung wird demselben in der Regel durch Geburt und Beruf gegeben. Der Kaufmann setzt seine Ehre in den Reichtum, der Credit ist das Maaß desselben. Der

Adel setzt sie in den politisch-militärischen Rang, der Fürst in die Stärke seines Regiments und die Größe seines Einflusses auf die Politik des Staatensystems, dem sein Land angehört, der Bauer in die Größe und den Wohlstand seiner Haushaltung und seiner Äcker u. s. f. Hat der Ehrgeiz, welcher Stand und Familienüberlieferung giebt, mehr einen ruhigen, stätigen und gleichsam männlichen Charakter, so nähert sich der Ehrgeiz, der auf persönliche Auszeichnung durch litterarische, künstlerische, wissenschaftliche Leistung gerichtet ist, der weiblichen Form des Ehrgeizes, der Eitelkeit. Er ist reizbarer, das Selbstbewußtsein schwankender, offenbar weil es sich hier einerseits um allerpersönlichste Leistungen und Wirkungen handelt, andererseits weil eine objektive Abschätzung der Bedeutung dieser Art von Leistungen unmöglich ist. Die Leistungen eines Generals, die Macht eines Fürsten, der Besitz eines Kaufmanns lassen sich im Verhältnis zu anderen mit einiger Bestimmtheit feststellen; wer aber will den poetischen Wert eines Gedichts, den künstlerischen eines Gemäldes im Verhältnis zu anderen feststellen? Die Illusion findet hier wenig Widerstand und Illusion ist die eigentliche Nahrung der Eitelkeit. Offenbar ist das ausgebreitete Vorkommen der Eitelkeit in der künstlerischen und gelehrten Welt die Ursache, daß Neid, Haß, Bosheit, Afterreden und was der Wirkungen gekränkter Eitelkeit mehr sind, bei keiner Gattung von Menschen, es sei denn bei den von der Eitelkeit geplagten Weibern, so häufig sind, als bei dem genus irretabile vatum, dem erregbaren und zornmütigen Geschlecht der Dichter und Autoren, der Schauspieler und Künstler.

Und wenn du schiltst und wenn du tobst,
Ich will es geduldig leiden.
Doch wenn du meine Verse nicht lobst
Dann laß ich mich von dir scheiden.

Es brauchen nicht Verse zu sein; auch ein Traktat über die zweite Ehe der Geistlichen kann Grund zur Scheidung werden, wie man aus der Geschichte des Landpredigers von Wakefield weiß, oder eine verschiedene Ansicht über das Alter von zwei Handschriften oder jede beliebige andere Quästion.

Im Gegensatz zur Eitelkeit und zum Ehrgeiz ist der Stolz wählerisch in der Anerkennung. Der Stolze verschmäht die Aus-

zeichnung in geringen und gleichgültigen, oder gar in läppischen und schändlichen Dingen, welche eben durch die Tagesmode in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit des Jahrmarktpublikums gestellt werden. Er verschmäht den Beifall des Jahrmarktpublikums überhaupt, er fühlt sich dadurch beschämt und weicht ihm aus. Er sucht das Urteil der Besten, ihr Beifall allein erscheint ihm erstrebenswert und beglückt ihn, wenn er ihm zu Teil wird. Doch tröstet er sich auch, wenn er ihn nicht findet; eines bleibt ihm: die Sache selbst, der er seine Kräfte widmet, das Bewußtsein redlicher und tüchtiger Arbeit und die Hoffnung, daß die rechtschaffene Leistung von der Zukunft werde zu Ehren gebracht werden. Kepler schließt die Vorrede zu seiner Weltharmonik mit einem stolzen und schönen Wort: „Verzeiht ihr, so freut's mich, zürnet ihr, so trag ich's; hier werfe ich die Würfel und schreibe ein Buch zu lesen der Mitwelt oder der Nachwelt, gleichviel; es wird seines Lesers Jahrtausende harren, wenn Gott selbst sechs Jahrtausende lang den erwartet hat, der sein Werk beschauete." (Reuschle, Kepler und die Astronomie, S. 127).

4. Auf der andern Seite erscheint die Ehrliebe als rechte Demut. Beweist sich der Stolz in der rechten Annahme, so beweist sich die Demut in der rechten Erweisung der Ehre.

Demut ist der Gegensatz zum Hochmut. Der Hochmütige verachtet die Andern, er behandelt sie von oben herab; indem er die ihnen zukommende Ehrerweisung ihnen vorenthält, meint er gleichsam dieselbe für sich zu behalten und so einen Vorteil zu haben. Auch er sucht nicht den Verkehr mit Menschen, oder meidet ihn gradezu, weil er weder seine Anforderungen im Punkte der Ehre befriedigt findet, noch andererseits die der Andern befriedigen mag. Offenbar ist es dieser Umstand, der die nicht seltene Verwechslung von Hochmut und Stolz erleichtert. Sehr gewöhnlich ist es übrigens, daß der Hochmut sich mit Servilismus verbindet. Derselbe Mann, der diejenigen, welche er unter sich erblickt, mit rohem Hochmut behandelt, beugt sich mit knechtischer Furcht vor denen, die Macht haben. Er übt, mit innerem Grimm freilich, alle Künste der devotesten Schmeichelei gegen den zweifellos Vornehmeren, Reicheren, Mächtigeren, Einflußreicheren, um mit dessen Hülfe auf der Rangleiter aufzusteigen; dafür hält er sich schadlos an allen, die er unter sich sieht, und mit be-

ſonderer Genugthuung giebt er dem, mit deſſen Hülfe er aufgeſtiegen iſt, ſobald er ihn überholt hat, einen Fußtritt: ſo zieht er das in Schmeichelei angelegte Kapital mit Zinſen wieder ein.

Die Demut dagegen giebt jedem die Ehre, die ihm zukommt; ſie freut ſich fremden Verdienſtes und iſt überall bereit, dem Tüchtigen Anerkennung, dem Vortrefflichen Bewunderung, dem Guten Verehrung zu erweiſen. Mit der rechten Demut, und daran kann man ſie ſicher erkennen, verbindet ſich der rechte Freimut. Der Demütig-Freimütige, wie er ſich beugt vor dem wahrhaft Ehrwürdigen, auch wenn es in Knechtsgeſtalt einhergeht, ſo verweigert er dem blos äußerlich Mächtigen, was dem Verehrungswürdigen allein gebührt. Es iſt ihm ein Stolz, ſich zu denen zu bekennen, die um des Rechts und der Wahrheit willen geſchändet werden, und er achtet es für eine Ehre, mit ihnen Schmach und Verfolgung zu leiden. Ihm gilt jenes Wort des Richters am jüngſten Tage: ich bin gefangen geweſen und ihr ſeid zu mir gekommen.

Es ſind zwei wohlbekannte Typen: der knechtiſch Geſinnte, voll Hochmut und Niederträchtigkeit, und der frei Geſinnte, voll hohen Stolzes und voll Ehrfurcht und tiefer Demut. Auf den Bildern, auf denen die altdeutſchen Meiſter die Paſſion darſtellen, ſind die beiden Typen regelmäßig neben einander abgebildet. Der erſte in den Kriegsknechten und ihren freiwilligen Gehülfen, die an dem von Gott und Menſchen verurteilten und verlaſſenen Heiligen Schimpf und Bosheit üben; ſie haben kein Auge für ſeine innere Verehrungswürdigkeit, oder wenn ſie doch von einem Strahl der Hoheit jener Leidensgeſtalt getroffen werden, ſo reizt er nur ihren ingrimmigen Haß deſto mehr: es iſt dem Gemeinen eine wahre Herzenserquickung, einmal mit hoher obrigkeitlicher Genehmigung den Unſchuldigen und Reinen anſpeien und mit Füßen treten zu dürfen. Den anderen Typus zeigen die Weiber, die um das Kreuz ſtehen. Mit furchtloſer Treue bekennen ſie ſich durch ihren Schmerz zu dem von den Menſchen Verworfenen; ihr Herz wird nicht irre in ſeiner Verehrung. Der Mann, der dem Verſtand mehr einräumt, wird durch ihn verführt, den Herrn zu verlaſſen und zu verleugnen: mit ſeiner Sache iſt es aus; und war ſie die rechte, wenn doch alle Berufenen und Sachverſtändigen ſich dawider erklären? Die heilige Geſchichte erweiſt ihre tiefe

und ewige Bedeutsamkeit auch in solchen Zügen. Was Weiber durch Eitelkeit gesündigt haben, das haben Weiber durch treue und unerschütterliche Hingebung und Verehrung wieder gut gemacht. Es giebt nichts Stärkeres in der Welt als das Herz einer demütigen und freimütigen Frau. Es giebt keinen höheren Preis der Frauen, als den sie unter dem Kreuz gefunden haben.

5. Mit dem rechten Stolz und der rechten Demut wird sich endlich auch das rechte Selbstgefühl verbinden. Die rechte Schätzung seiner selbst kann man als die Mitte zwischen Kleinmut und Übermut konstruiren. Kleinmut ist habituelle Verzagtheit gegenüber den Aufgaben, die das Leben stellt; er verzehrt die Kraft zu handeln und zu leiden. Der Übermut entspringt aus Geringschätzung der Aufgaben und Überschätzung der Kräfte; indem er Anspannung des Willens und der Kräfte für überflüssig hält, führt er nicht minder als der Kleinmut zum Mißlingen: Übermut kommt vor dem Fall. Gegen Andere gewendet erscheint der Übermut als Hochmut und führt, wenn ihm nicht geschmeichelt wird, zur Mißhandlung, wie es die Griechen mit ihrem Wort Hybris bezeichnend ausdrücken. Das rechte Selbstgefühl dagegen, wie es dem tüchtigen Mann eigen ist, giebt Vertrauen zu dem eigenen Willen und Kräften, worin Sicherheit des Entschlusses und Festigkeit der Durchführung begründet ist. Aber von der übermütigen Überschätzung des eigenen Könnens hält die große Vorstellung zurück, die er von seinen Aufgaben hat. Er thut schwer sich selber genug; es ist ihm kein Trost, Andere hinter sich zu erblicken, er hält sich vor Augen, die in ihrer Art ausgezeichnet sind. Bei der Verteilung gemeinsamer Aufgaben ist er stets bereit, die schwereren zu übernehmen; bei der Verteilung von Ehren und Gütern dagegen ist er nicht so gar darauf bedacht, daß ihm das Gleiche werde. Hat ihn das Leben auf einen Platz gestellt, wo ihm große öffentliche Aufgaben zufallen, so haben wir den Typus des Hochsinnigen (*μεγαλόψυχος*), dessen, der großer Dinge sich selber wert achtet und ihrer wert ist.

Die rechte Schätzung des eigenen Werts, der eigenen Kräfte und Leistungen wird unter dem Namen der Selbsterkenntnis oft als die besonders schwierige und große Aufgabe der sittlichen Selbstbildung bezeichnet. Seitdem zuerst die Aufmerksamkeit der Griechen durch die

delphische Inschrift: erkenne dich selbst! erregt wurde, ist über die Frage nach der Bedeutung und der Möglichkeit der Selbsterkenntnis vielfach verhandelt worden. Äußerungen griechischer Denker und Dichter hierüber findet man bei Schmidt, Ethik der Griechen II, 394 ff. Ebendaselbst wird auch auf jenes Wort Goethes in den Sprüchen in Prosa verwiesen, wodurch eigentlich die Frage erledigt wird: „Wie kann man sich selbst kennen lernen? durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu thun, und du weißt gleich, was an dir ist.“ Es ist unmöglich, auf dem theoretischen Wege, durch Reflexion, eine Erkenntnis seiner selbst als Objekts zu gewinnen; lebend, handelnd, leidend kommt man zu einem unmittelbaren Gefühl dessen, was man sei und leiste und von sich erwarten dürfe, so daß man in der Wahl seiner Aufgaben, seines Verhaltens bestimmten Lagen oder Personen gegenüber sich nicht vergreift, sondern mit sicherem Takt das sich Gemäße wählt und thut. Eine andere Selbsterkenntnis als diese instinktive giebt es überhaupt nicht, eine abstrakt-psychologische, auf Zergliederung und Vergleichung beruhende ist nicht möglich. Dies ist auch Schopenhauers Meinung; er macht darauf aufmerksam, daß man auch seine leibliche Physiognomie nicht, wie die eines Anderen, trotz aller Spiegel, sich vorstellen könne, weil man auf sich nicht den „Blick der Entfremdung“ zu werfen vermöge, der die Bedingung der Objektivität der Anschauung sei (Parerga II, § 343). Man sieht sich nicht handelnd, wie man sich körperlich nicht in Bewegung sieht: der Handelnde kann nicht zugleich Beobachter seiner selbst sein; weshalb er auch, wie Goethe sagt, als solcher kein Gewissen hat. Seine Aufmerksamkeit ist ganz auf das Ziel außer ihm gerichtet.

Ja man kann sagen, die Neigung zur Reflexion über sich selbst ist ein Symptom eines krankhaften Zustandes; sie geht hervor aus dem Mangel eines sicheren Selbstgefühls. Und keineswegs ist sie im Stande diesen Mangel zu heben, sie verschärft ihn vielmehr: die Selbstbetrachtung gleicht dem Thun eines Gärtners, der die Wurzeln seiner Bäume aufgräbt, um zu sehen, ob sie gesund sind. Auch das sagt Goethe. In einer Äußerung gegen Eckermann lehnt er jene Zumutung des „Erkenne dich selbst“ als eine seltsame Forderung ab, der bis jetzt niemand genügt habe und der eigentlich auch niemand genügen solle.

„Der Mensch ist mit allem seinen Sinnen und Trachten aufs Äußere angewiesen, auf die Welt um ihn her, und er hat zu thun, diese insoweit zu erkennen und sich dienstbar zu machen, als er es zu seinen Zwecken bedarf. Von sich selber weiß er blos, wenn er genießt und leidet, und so wird er auch blos durch Leiden und Freuden über sich belehrt, was er zu suchen und meiden hat. Übrigens aber ist der Mensch ein dunkles Wesen, er weiß nicht, woher er kommt, noch wohin er geht, er weiß wenig von der Welt und am wenigsten von sich selber. Ich kenne mich auch nicht und Gott soll mich auch davor behüten." Auch hier bietet Schopenhauer als Erklärer Goethes sich an. Das „dunkle Wesen" ist der Wille, der erst allmälig durch Handeln und Leiden sich offenbart, wie Schopenhauer in jenem lehrreichen 19. Kapitel des zweiten Bandes der Welt als Wille und Vorstellung ausführt.

6. Mit einem Wort sei zum Schluß noch der Bescheidenheit gedacht; sie kann als die äußere Form der Ehrliebe erklärt werden. Der Bescheidene giebt durch sein ganzes Verhalten zu erkennen, daß er das Urteil der Anderen nicht verachte, sondern um ihre gute Meinung sich bemühen wolle. Das gegenteilige Verhalten ist das des Hochfahrenden; er erklärt dadurch, daß er aus der Schätzung der Anderen sich nichts mache. Richtet sich dies Verhalten gegen besonders ehrwürdige Personen, so wird es Frechheit genannt, die Erscheinungsform der niederträchtigen und knechtischen Gesinnung.

Bescheidenheit ist der natürliche Habitus der Jugend. Sie hat über das Gute und Geziemende noch kein selbständiges Urteil, sondern wird durch fremdes Urteil geleitet. Darum steht ihr das Achtgeben und die Scheu vor dem Urteil Anderer wohl an; die Blödigkeit (pudor) ist wie ein Flaum der jugendlichen, von den Händen der Welt noch unbetasteten Seele. Dreistigkeit oder gar Frechheit dagegen ist ein Anzeichen der Unerziehbarkeit; übrigens meist Folge täppischen Ungeschicks der Erzieher, sie wird besonders durch alle Aufforderung zur Schmeichelei und zur Aufzeigung in ihrer Entwickelung gefördert. Die Anfangsscene des König Lear giebt ein großartig al fresco gemaltes Bild verkehrter Erziehung. Man stelle sich, was hier mit einigen Strichen in eine Scene zusammengedrängt ist, als Abschluß Jahre lang fortgesetzter Mißhandlung des Kindergemüts durch die

väterliche Eitelkeit vor, und man hat ein treues Gemälde eines Erziehungsverfahrens, das weder in den Häusern, noch in den Schulen und wo sonst erzogen wird, selten ist. Wie oft mag der Unverstand des Alten an die Töchter schon die Frage gerichtet haben: habt ihr mich lieb? und wie lieb? Aus den älteren hat er längst alle Liebe und Verehrung herausgefragt; sie verachten den alten Narren und schmeicheln ihm. Cordelia, die jüngste, ist erst seit kurzem aus den Händen einer treuen Pflegerin, so mag man annehmen, in seine Behandlung übergegangen; sie versteht sich noch nicht aufs Schmeicheln und erhält glücklicher Weise auch keine Lektionen mehr in der Kunst.

Übrigens steht Bescheidenheit jedem Alter wohl an, und besonders allen denen, die öffentlich auftreten. Wenn der Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts sich an den „günstigen Leser" wendete, so war das eine schönere Sitte, als die im Zeitalter der Romantik und spekulativen Philosophie aufgekommene Gewohnheit, dem Leser schon in der Vorrede und nachher bei jeder Gelegenheit, zwischen den Zeilen und in den Zeilen, zu verstehen zu geben, daß er ein sehr untergeordnetes Wesen sei, dem es freilich kaum gelingen werde, alle die tiefen Gedanken, die ihm hier vorgelegt würden, zu ergründen. Wenn er dennoch sich an das Buch wagen wolle, so möge er, falls es so eintreffe, sich bescheiden; es könnten ja nicht alle Philosophen sein; und ferner bedenken, daß es ihm hier zuvor gesagt sei. Es ist merkwürdig genug, daß das deutsche Publikum durch diesen Ton wirklich sich einschüchtern ließ und lange Zeit, was es nicht verstand, als tiefsinnig zu bewundern die Gewohnheit hatte; weshalb es denn auch bis auf diesen Tag an Schriftstellern nicht fehlt, die in dieser Tonart zu ihm reden: Unverschämtheit imponirt dem Deutschen noch immer. Wie sehr überhaupt in der Gegenwart Dreistigkeit für eine vorteilhafte Eigenschaft im Kampf ums Dasein gehalten wird, das zeigt in überraschender Weise der Wandel in den Physiognomien seit den Zeiten der Väter und Großväter: das schneidige Gesicht ist offenbar der Typus, dem das heutige Geschlecht nachstrebt; man denke nur an die Bärte und ihre symbolisch-physiognomische Bedeutung, wie sie in der Redensart: Haare auf den Zähnen haben, ausgedrückt wird. Das oderint, dum metuant wäre die dazu passende Unter-

schrift. Ob es heutzutage einen jungen Mann giebt, der erfreut wäre, wenn er hörte, man habe ihn einen bescheidenen jungen Mann genannt?

Sechstes Kapitel.

Der Selbstmord.

1. Der Selbstmord ist eine dem Menschenleben eigentümliche Erscheinung. Seine Möglichkeit beruht in gewissem Sinne auf der Erhebung des Willens über die Naturbestimmtheit der Triebe. Das Tier kommt nicht zur Reflexion auf das Ganze des Lebens, es wird von dem Selbsterhaltungstrieb absolut bestimmt, darum steht es nicht mit Wahlfreiheit dem Leben gegenüber. Auf der relativen Selbstständigkeit, die der Intellekt im Menschen erreicht, beruht die Wahlfreiheit und damit die Möglichkeit des Selbstmordes; auf ihr beruht auch die Möglichkeit des Wahnsinns, einer Erscheinung, die ebenfalls dem menschlichen Leben eigentümlich ist und die mit dem Selbstmord in engem Zusammenhang steht. Die Intelligenz des Tieres ist gebunden durch den Willen und dadurch vor solchen Schwankungen geschützt.

Wie durch die Entwickelung der Intelligenz die Möglichkeit des Selbstmordes herbeigeführt wird, so scheint auch mit dem Wachstum der Kultur die Häufigkeit seiner Ausführung zu wachsen. Aus der großen Menge statistischer Thatsachen, welche der Italiener H. Morselli in seinem Werk über den Selbstmord (1881) zusammengebracht und verarbeitet hat, ergiebt sich als zweifellos, daß während des 19. Jahrhunderts bei den meisten europäischen Völkern eine starke und ziemlich gleichmäßige Zunahme des Selbstmordes stattgefunden hat*). In Frankreich z. B. ist in dem halben Jahrhundert von 1826—1875 der Jahresdurchschnitt von 54 bis auf 150 Selbstmorde auf eine Million Einwohner gestiegen; in Preußen zwischen den Jahren

*) Vgl. auch Th. S. Masaryk, der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation (1881).

1816 und 1877 von 70,2 bis auf 173,5. Noch stärker ist die Zunahme in dem cisleithanischen Österreich. Allerdings giebt es auch Länder, wo die Verhältnisse günstiger liegen; in England z. B. scheint in den letzten 50 Jahren eine Steigerung kaum in nennenswertem Umfang stattgefunden zu haben, die Ziffern schwanken um das Mittel von 65 auf eine Million Einwohner. In Norwegen hat sogar eine Abnahme von 80 auf 70 stattgefunden.

Wie die zeitliche Zunahme für die Abhängigkeit des Selbstmordes von der Intensität der Kultur spricht, so auch die örtliche Verteilung. Im ganzen kommt bei den europäischen Völkern der Selbstmord um so häufiger vor, je intensiver ihre Teilnahme an dem modernen Kulturleben ist; doch bildet das englische Volk auch hier eine bemerkenswerte Ausnahme. Das Maximum (mit 200—300) liegt in Mitteleuropa, gegen die Grenzen zeigt sich überall ein starkes Zurückgehen der Ziffern, Süditalien, Spanien, Irland bleiben unter 25, Norditalien, Schottland, Nordschweden, Rußland unter 50, Ungarn, Polen, Südschweden unter 75. Am stärksten beteiligt sind die großstädtischen und die industriellen Bezirke: Sachsen und Thüringen steht in Deutschland obenan (mit etwa 300), es folgen Brandenburg mit Berlin (204), Schleswig-Holstein mit Hamburg (250); in Österreich tritt Niederösterreich mit Wien hervor (254), es folgt Böhmen (158); in Frankreich bildet Paris das Centrum, das seine Wirkungen auf eine ganze Gruppe angrenzender Departements ausstrahlt (Seine, Marne, Oise um 400), dann kommt das industrielle Nordfrankreich. Dieselbe Anhäufung zeigt sich an den drei Hauptstädten der skandinavischen Länder. Eine merkwürdige Ausnahme bilden Westphalen-Rheinland und Belgien-Holland, die mit einer Selbstmordfrequenz von unter 75 der englischen Gruppe sich anschließen.

Bemerkenswert ist noch, daß innerhalb der einzelnen Bevölkerungen die gebildeten Klassen stärker beteiligt zu sein scheinen. Für Italien giebt Morselli (S. 228) folgende Daten. Obenan steht die Gruppe Wissenschaft und Litteratur mit 618 Fällen auf die Million der männlichen Angehörigen dieser Gruppe berechnet, es folgt Landesverteidigung mit 404, Unterricht und Erziehung mit 355, öffentliche Verwaltung mit 324, Handel mit 277, Rechtspflege mit 218, Gesundheitspflege mit 201, dagegen Industrie mit 80, Urpro-

duktion mit 27. Für Frankreich werden folgende Ziffern angegeben. Auf die Million Einwohner kommen Selbstmörder: bei persönlichen Dienstleistungen 83, beim Handel und Transportwesen 98, bei der Urproduktion 111, bei der Industrie 159, bei den sogenannten liberalen Professionen 510. Andere kommen zu anderen Ziffern und anderer Reihenbildung, doch widersprechen sie nicht der Regel, daß im ganzen der Selbstmord in den einfachsten Lebensverhältnissen am seltensten ist, daß sein Vorkommen mit der Komplikation der Verhältnisse wächst.

2. Fragen wir uns nun: wie ist der Selbstmord moralisch zu beurteilen?

Die natürliche Empfindung steht ihm mit Grauen gegenüber. Das Grauen vor dem Tode überhaupt wird durch die willkürliche Herbeiführung desselben in jeder Form, Ermordung, Hinrichtung, gesteigert; am widernatürlichsten und grauenhaftesten erscheint es, wenn jemand selbst die Hand wider sein Leben erhebt. Die Kirche folgte der gemeinen Empfindung, wenn sie den Selbstmörder als einen Verworfenen ansah und ihn auch des Grabes bei den Gläubigen nicht teilhaftig werden lassen mochte. Auch bei den Griechen wurden dem Selbstmörder die Grabesehren entzogen; die Handlung erschien als eine Verletzung der Scheu, mit welcher der antike Mensch gewaltthätigen Eingriffen in die Naturordnung überhaupt gegenüberstand (Schmidt, Ethik der Griechen II, 441).

Die Philosophie hat auch in diesem Stück sich von der gemeinen Meinung getrennt. Unter den griechischen Schulen sind es besonders die Stoiker und Epikureer, welche mit großer Entschiedenheit für die moralische Möglichkeit des Selbstmordes eintreten. Sie preisen als einen Vorzug des Menschen die Freiheit, das Leben zu verlassen, wenn es keinen Wert mehr habe. Und eine große Anzahl im öffentlichen Leben und in der Litteratur hervorragender Männer hat von dieser Freiheit Gebrauch gemacht. Nicht anders verhält sich die freigeistige Philosophie der Neuzeit; so hat Hume in einer kleinen Skizze die Gesichtspunkte zusammengestellt, aus denen der Selbstmord unter Umständen gerechtfertigt werden kann. Er zeigt, daß der Selbstmord weder notwendig eine Verletzung der Pflichten gegen Gott, noch gegen Andere, noch gegen sich selbst sei. Nicht gegen Gott: wäre

[illegible] das menschliche Leben dem Allmächtigen vorbehalten, so daß es ein Eingriff in dessen Recht wäre, über sein eigenes Leben zu verfügen, so würde es ja in gleicher Weise vermessen sein, für die Erhaltung des Lebens zu sorgen, als für die Zerstörung. Wenn ich einen Stein, der auf meinen Kopf fallen will, abwende, durchkreuze ich den Lauf der Natur so gut, als wenn ich einige Unzen Blut aus ihrem natürlichen Kanal ablenke. Sagt man: aber zur Erhaltung leitet der natürliche Trieb an; so kann der Selbstmörder erwidern, er fühle diesen Trieb nicht mehr, und damit sei ihm also gleichsam ein Wink gegeben, daß er das Leben verlassen dürfe. Ebensowenig ist Selbstmord notwendig eine Versündigung gegen den Nächsten oder gegen sich selbst: wer Anderen nichts Gutes thun kann, sondern ihnen nur zur Last ist, wer selbst sein Leben nicht als ein Gut schätzt, sondern als Qual trägt, wer darauf verzichten kann, ohne einen Menschen in der Welt zu kränken oder zu betrüben, der thut kein Unrecht, wenn er die Last ablegt. Im Gegenteil, könnte er sagen, es sei der einzige Weg, der ihm übrig gelassen sei, Anderen zu dienen, indem er ihnen zeige, wie jedermann es in der Hand habe, von seinem Elend sich zu befreien*).

Ich sehe nicht, wie man von einem rein diesseitigen Standpunkt aus diese Betrachtung widerlegen kann. Ich glaube in der That nicht, daß es möglich ist, die Erhaltung des eigenen Lebens unter allen Umständen als Pflicht zu konstruiren. Wenn niemand auf der

---

* Von den Massilioten wird berichtet, daß, wenn unter ihnen Einer den Schierlingstrank zu nehmen begehrte, er vom Rat der Sechshundert sich dazu die Autorisation verschaffen konnte, indem er ihnen die Frage zur Entscheidung vorlegte, ob er Grund habe, aus dem Leben freiwillig zu scheiden. Bei den Utopiern läßt Thomas Morus dem, der von unheilbarer und schmerzhafter Krankheit befallen ist, von Priestern und obrigkeitlichen Personen zusprechen, zu thun, was unter diesen Umständen für ihn das Beste sei: das ihn quälende Übel nicht länger zu nähren, sondern beherzt zu sterben. Die sich überzeugen lassen, machen in freiwilliger Entsagung ihrem Leben ein Ende oder man giebt ihnen einen tödtlichen Schlaftrunk und so sterben sie, ohne es zu bemerken. Dagegen wird Selbstmord ohne Autorisation als schimpflich angesehen. Auch Carlyle äußert einmal die Ansicht, es sei nicht zu rechtfertigen, daß dem Menschen die Freiheit, unerträglicher Qual sich durch freiwilligen Tod zu entziehen, durch Gesetze und öffentliche Meinung verkümmert werde, wie es in England noch geschehe.

Welt auf mein Dasein Wert legte, wenn Alle durch mein Fortgehen sich erleichtert fühlten, wenn das Leben, wie es denn unter diesen Umständen wohl der Fall sein müßte, auch mir selbst nichts als Jammer und Plage wäre: es wäre eine seltsame Pflicht, die mir auferlegte, auch jetzt noch für die Fortsetzung dieses Daseins thätig zu sein. Auch das unbefangene Gefühl wird in solchen Fällen den Selbstmord nicht als ein Verbrechen verurteilen, sondern als ein Unglück oder als das unglückliche Ende des Unglücks bemitleiden. Wenn ein armer und unheilbar siecher Mann, der Niemanden hat, der sich freiwillig seiner annimmt, lieber verhungert, als bei Privaten und öffentlichen Anstalten herumbettelt, um mit Hülfe von Doktor und Apotheker sein Leben noch um ein paar Monate weiter zu schleppen; wenn ein von den Menschen niederträchtig gemißhandelter Mann, wenn ein von einem ehrlosen Mann ehrlos gemachtes und dann von der höchst ehrbaren Gesellschaft mißhandeltes Mädchen den Glauben an die Menschheit verliert und auf das Leben in ihrer Gemeinschaft verzichtet: wer will es ihnen zum Vorwurf machen? Wenn Themistokles, von den Athenern verbannt, von den Lakedämoniern verfolgt, endlich nach langen Flüchtlingsirrfahrten vom Großkönig aufgenommen, seinem Leben ein Ende macht, als der Perser den Dank für die Aufnahme begehrt und von ihm thätige Förderung seiner Pläne gegen die Griechen verlangt: wer will ihn dafür anklagen? oder wer weiß ihm noch nachträglich Rat zu geben, was er anders hätte thun sollen? — Ja, wer will selbst einem von Gewissensbissen und selbstverschuldeter Ehrlosigkeit gepeinigten Mann daraus einen Vorwurf machen, daß er das elende Dasein von sich wirft? Sollte Judas Iskarioth weiter leben, nachdem er den Herrn verkauft hatte? Sollte er sich bessern und bekehren? Das läßt sich leicht sagen. Er selbst fühlte, daß er es nicht könne, daß er den Anschluß an die Jünger nie wieder gewinnen könne, daß er nur eines thun könne: durch freiwilligen Tod sich selbst das Urteil sprechen, da ihm die Sühne durch einen von der irdischen Gerechtigkeit auferlegten Tod versagt war: hatte er sich doch um das Vaterland wohlverdient gemacht durch den Verrat. Ja mir kommt vor: sein Selbstmord ist einigermaaßen geeignet, das Urteil über ihn zu entwaffnen: daß er verzweifeln konnte über das, was er gethan, zeigt, daß er keine ganz

ſchlechte Natur war. Ein rechter Gauner hätte es anders gemacht, er hätte mit ſeinen 30 Silberlingen gewuchert, oder mit ſeiner bewährten Geſinnungstüchtigkeit Carriere gemacht.

Es pflegt geſagt zu werden: Selbſtmord geſchehe aus Feigheit. Es kommen gewiß Fälle vor, in denen die Rede Grund hat; der Mann ohne Kraft zu handeln und zu leiden wird von einem Mißgeſchick getroffen, er verliert den Kopf und ſieht keinen Ausweg als den Strick, wo ein tapferer und tüchtiger Mann durch Geduld und Widerſtandskraft die Schwierigkeit überwunden und ſein Leben wieder hergeſtellt hätte. Man wird aber nicht ſagen können, daß alle Fälle von Selbſtmord ſich ſo charakteriſiren laſſen: wenn ein Mann wie Themiſtokles nach ruhiger Überlegung ſeinen Entſchluß faßt und dann thut, was ihm notwendig erſcheint, um nicht ſeiner ſelbſt Unwürdiges zu leiden oder zu thun, ſo würde er den Vorwurf der Feigheit wohl als einen etwas froſtigen Schulmeiſterſcherz belächelt haben. — Und auch die Rede, die man bei Schopenhauer und ähnlich ſchon bei den Neuplatonikern findet: die Flucht aus dem Leben ſei Flucht vor dem Leiden, das Leiden aber ſei der notwendige Weg zur Erlöſung von dem Willen zu leben, würde ihm kaum ſonderlich eingeleuchtet haben: er fühle ſich, ſo würde er etwa erwidert haben, von dem Willen zu leben ſo durchaus frei, daß er eben im Begriff ſtehe, das Leben zu verlaſſen, ohne die mindeſte Begierde, es wieder anzutreten. Ob der Tod hierzu der Weg ſei, möge dem Metaphyſiker Skrupel machen, ihm mache es keine, und er habe wenig Neigung, auf jene mehr ſpitzfindigen, als tiefſinnigen Reden einzugehen, womit der Metaphyſiker zeige, daß der freiwillige Tod dem Leben als Erſcheinung, aber nicht dem Willen als Ding an ſich ein Ende mache.

Alſo es ſcheint mir eine nicht begründete Behauptung zu ſein, daß die freiwillige Beendigung des Lebens unter allen Umſtänden eine moraliſch verwerfliche Handlung ſei.

3. Dennoch bin ich nicht der Meinung, daß das ungünſtige Urteil über den Selbſtmörder überhaupt grundlos ſei. Im allgemeinen wird man ſagen müſſen: der Selbſtmord ſtellt ſich, wenn man nicht die Ausnahmen, ſondern die Regel ins Auge faßt, als der Vollzug eines Verdammungsurteils dar, das der Selbſtmörder ſelbſt über ſein eigenes Leben ſpricht: es iſt das unſchöne Ende eines unſchönen

Lebens. Der Tod ist der Sünde Sold: das Wort des Apostels gilt, wenn nicht vom Tod überhaupt, so doch der Regel nach vom Tod durch eigene Hand. Sicherlich, es giebt Ausnahmen, vielleicht zahlreiche Ausnahmen; aber sie heben die Regel nicht auf. An dieser Regel hat sich das Volksurteil gebildet: der Selbstmord ist der naturgemäße Abschluß eines verlorenen Lebens.

Auch hier kann man die Statistik herbeiziehen. So schwierig es ist, auf die Frage nach den Ursachen des Selbstmordes bestimmte Antworten zu erhalten, so läßt das vorhandene Material doch gewisse Thatsachen in großen Umrissen deutlich erkennen. Auf der Tabelle bei Morselli (S. 254) erscheint als das häufigste Motiv Geisteskrankheit, etwa ein Drittel aller Fälle, deren Motiv überhaupt angegeben wird, umfassend. Es folgen körperliche Krankheiten, Lebensüberdruß, Laster (Trunksucht und Ausschweifung), Kummer (besonders Familienzerwürfnisse), Not und Verluste, Gewissensbisse und Furcht vor Schande und Strafe, mit verschiedenen Ziffern für die verschiedenen Länder, die sich im ganzen ungefähr dahin ausgleichen, daß auf jede ein Zehntel der Fälle kommt. Der kleine Rest von etwa einem Zwanzigstel kommt auf die leidenschaftlichen Erregungen, Liebe, Eifersucht, Zorn. Man sieht, der Selbstmord ist in der Regel das Ende eines geistig, körperlich, moralisch, wirtschaftlich, social zerrütteten Lebens. Laster sind nur in einem verhältnismäßig kleinen Teil der Fälle als direkte Ursache angegeben; wenn man die anderen Motive analysirte, würde man ohne Zweifel in ihnen sehr häufig als primäre Ursache ungünstige Neigungen und Lebensgewohnheiten finden, sei es im Eigenleben, sei es im Leben der Eltern und Voreltern. Vor allem häufig dürfte sich der Alkohol als der eigentliche Verwüster der Lebenskräfte herausstellen: er zerstört das Gehirn und begründet die erbliche Neigung zu Geisteskrankheiten, nicht minder auch zu körperlichen Krankheiten und Lebensüberdruß; er zerstört das wirtschaftliche Wohlergehen, er zerrüttet die Familienverhältnisse, er reißt fort zu strafbaren Handlungen, die mit Reue und Schande gebüßt werden.

Ist also der Selbstmord wenigstens in diesen Fällen selbstverschuldeten Untergangs des Lebens ein moralisches Verbrechen? Mir kommt vor, daß man das doch nicht eigentlich sagen kann. Er ist Anzeichen von Elend und Schuld; und es wird demnach auch gelten,

daß die Häufigkeit des Selbstmordes in einigem Maaß den Umfang anzeige in dem krankhafte sittliche Zustände bei einem Volk oder in einer Zeit vorkommen; obwohl hier Vorsicht geboten ist und eine Ordnung der Völker nach der Häufigkeit des Selbstmords keineswegs für eine Ordnung nach dem sittlichen Wert oder Unwert gehalten werden kann: man vergesse nicht, daß Indolenz das beste Schutzmittel gegen Selbstmord ist. Aber wenn man auch zugiebt, daß in der Regel Selbstmord als ein Anzeichen von Schuld, sei es eigener, sei es ererbter Schuld, angesehen werden kann, so ist damit noch nicht gesagt, daß der Selbstmord selbst eine neue Schuld ist. Er ist das Bekenntnis eines schuldvollen Lebens, freilich nicht das heilsame Bekenntnis, das den Anfang einer Erneuerung des Lebens bildet, sondern das verzweifelte Bekenntnis der völligen Unfähigkeit zu einem neuen Leben. Aber sofern er doch auch das Bekenntnis ist, daß der Selbstmörder unvermögend sei, das alte Leben fortzusetzen, ist er zugleich ein Anzeichen, daß nicht alle Empfindung für das Gute und Böse erloschen ist. Es sind nicht die eigentlich Verworfenen, die sich selbst das Leben nehmen, sondern solche, die nicht die moralische Kraft hatten, verderblichen Trieben der eigenen Naturanlage und ungünstigen Einflüssen der äußeren Umgebung zu widerstehen, die aber doch so viel Empfindung für das Bessere hatten und behielten, daß sie ihr nichtswürdiges Leben oder ihre schlechten Thaten nicht ertragen konnten. In der eigentlichen Gaunerwelt soll der Selbstmord nicht häufig sein. Nicht die Prostituirten, die von der Schande leben, sondern Mädchen, die mit der Schande nicht leben können, geben sich selbst den Tod.

II. Die Pflichten gegen Andere und die socialen Tugenden.

Siebentes Kapitel.

Mitleid und Wohlwollen.

1. Die Naturgrundlage der socialen Tugenden sind die sympathischen Gefühle und die Triebe, welche in ihnen sich äußern. Sympathisch heißen die Gefühle, welche nicht unmittelbar durch Ereignisse im Eigenleben verursacht werden, sondern gleichsam durch Übertragung aus einem fremden Leben entstehen. Es ist ein allgemeines Gesetz des Seelenlebens, daß Gefühlserregungen die Tendenz haben, von ihrem Entstehungspunkt in einem Individuum sich auf die Individuen, die mit dem zuerst erregten in Berührung kommen, auszubreiten; der Vorgang erinnert an die Erscheinung der Gährung oder an die Ausbreitung von Krankheiten durch Ansteckung. Alle Gefühle zeigen, wenn auch in verschiedener Stärke, diese Tendenz zur Ausbreitung: Freude und Schmerz, Furcht und Hoffnung, Liebe und Haß, Verachtung und Verehrung, fröhliche Ausgelassenheit und ernste Feierstimmung. Und zwar findet durch die Ausbreitung zugleich eine Steigerung der Intensität statt. Die Leidenschaften, welche eine Rede in einer großen Volksversammlung erregt, sind viel intensiver, als diejenigen, welche entstehen, wenn dieselben Personen dieselbe Rede einzeln lesen, oder wenn sie dieselbe von demselben Redner in derselben Weise vorgetragen einzeln hörten, was freilich unmöglich ist, denn auch der Redner vermag zu einem einzelnen Menschen nicht so zu reden, wie zu einer Versammlung. Es ist als ob von jedem fühlenden Punkt in der Versammlung auf jeden anderen die Gefühle reflektirt und in ihm als in einem Brennpunkt gesammelt würden.

Der Empfänglichkeit für die Miterregung entspricht ein tiefes Verlangen des menschlichen Herzens, seine Gefühle von einem zweiten Herzen aufgenommen und wiedergestrahlt zu sehen. Wer sich freut oder leidet, verlangt nach Menschen, die seine Freude oder seinen Schmerz wiederspiegeln; wer liebt oder haßt, verehrt oder verachtet,

ſtrebt ſeine Empfindung auszubreiten und fühlt es ſchmerzlich, wenn die Umgebung gleichgültig bleibt. Jedes ſtarke Gefühl treibt dazu, von dem Gegenſtand deſſelben zu reden, um gegen ihn die gleichartigen Affekte in den Hörern hervorzurufen. Die Fortpflanzungskraft nationaler und religiöſer Erregungen beruht hierauf.

Der Ausgangspunkt der ſympathiſchen Erregung iſt die Blutsverwandtſchaft. Am unmittelbarſten und ſtärkſten findet ſie ſtatt zwiſchen Eltern und Kindern, beſonders zwiſchen Mutter und Kind. Urſprünglich ein Weſen, leben ſie in gewiſſem Sinn lebenslänglich ein Leben, wenn auch mit getrenntem phyſiſchen Haushalt. Von dieſem erſten Verbreitungsbezirk dehnt ſich die Miterregbarkeit nach dem Maaß, als die Verwandtſchaft empfunden wird, aus über die Sippe, den Stamm, das Volk, die menſchliche Gattung, ja zuletzt über die Geſammtheit der lebenden Weſen. Gebärde und Naturlaut ſind die urſprünglichſten Ausbreitungsmittel der Gefühle; die animaliſchen Gefühle werden durch ſie übertragen; die komplicirteren und feiner charakteriſirten Gefühle und Stimmungen werden durch die Sprache und durch die Ausdrucksmittel der Kunſt fortgepflanzt.

Von allen Gefühlen ſcheint das Gefühl des Schmerzes am leichteſten durch Miterregung ſich auszubreiten. Unſere Sprache giebt dieſer Thatſache dadurch Ausdruck, daß ſie nur für den durch ſympathiſche Erregung verurſachten Schmerz, einen beſonderen Namen hat: Mitleid iſt ein wirkliches Wort; die entſprechenden Wörter: Mitfreude, Mitverehrung, Mitfurcht ſind von der Sprache nicht gebildet worden, ein Anzeichen dafür, daß die entſprechenden Gefühle weniger ſtark hervortreten.

Beſonders pflanzt ſich Luſt oder Freude ſchwächer und nur unter günſtigen Umſtänden durch Miterregung fort. Die pſychologiſche Urſache wird in folgendem Umſtand liegen. Schmerz und Luſt rufen bei der Umgebung nicht blos die gleichartigen Gefühle hervor; es liegt in ihnen auch eine Tendenz, die entgegengeſetzten Gefühle in dem Zuſchauer auszulöſen: außer der ſympathiſchen Erregung findet auch eine antipathiſche Erregung ſtatt. Luſt hat eine Tendenz bei denen, die Zeuge derſelben ſind, Schmerz, und umgekehrt Schmerz Luſt hervorzurufen: der Schmerz iſt der Neid und die Luſt die Schadenfreude. Jeder Menſch vergleicht ſich und ſeine Lage mit der

Anderer; er mißt, da es einen absoluten Maßstab überall nicht giebt, sein Können, Gelten und Haben an dem seiner Umgebung. Fällt die Vergleichung zu seinen Gunsten aus, so empfindet er das ganz ebenso wie einen wirklichen Zuwachs mit Lust, im anderen Falle mit Schmerz. Glück und Unglück eines Anderen hat also eine Tendenz, im entgegengesetzten Sinn auf das Gefühl zu wirken: das Glück des Anderen wirkt deprimirend auf das Selbstgefühl, das Unglück wirkt im entgegengesetzten Sinn.

Es sind bekannte Erscheinungen, sie fehlen in der menschlichen Natur nirgend ganz. Die pessimistischen Moralphilosophen verweilen gern bei ihnen als der eigentlichen partie honteuse der menschlichen Konstitution. In den Widerwärtigkeiten, sagt Larochefoucauld, die unseren guten Freunden zustoßen, ist allemal etwas, das uns nicht mißfällt. Und mit noch mehr Recht kann man zu diesem Satz das Seitenstück bilden: in dem Glück unserer guten Freunde ist allemal etwas, das uns nicht ganz gefällt. Natürlich, was uns hier nicht ganz gefällt, ist, daß das Glück an uns vorübergegangen ist, und was uns dort nicht mißfällt, ist, daß die Widerwärtigkeit nicht uns selber zugestoßen ist. Jemand hat das große Loos gewonnen, er erzählt es seinen Freunden und rechnet ihnen vor, was er mit dem neuen Reichtum zu thun gedenkt: es werden etwas gemischte Empfindungen sein, mit denen sie ihn beglückwünschen, besonders diejenigen unter ihnen, die selbst mitgespielt und eine Niete gezogen haben. Jemand hat ein Examen mit der ersten Note bestanden; er hat Ursache, zu seinen Freunden mit Vorsicht von der Sache zu reden, besonders zu denjenigen, die mit weniger Glück denselben Weg gegangen sind. Umgekehrt, hat jemand Malheur gehabt, ist er als Reiter vom Pferde gefallen, ist er als Redner angegähnt oder ausgelacht worden, hat er in rumänischen Eisenbahnpapieren sich verspekulirt, ist ihm als Schriftsteller von einem Recensenten übel mitgespielt worden, dann braucht er nicht allzusehr besorgt zu sein, durch die Mitteilung der Sache guten Freunden wehe zu thun. Bedauern zwar wird er leicht finden, aber — nun es ist ja bekannt genug, wie wenig das Bedauern der Freunde in solchen Fällen begehrt wird. Nicht als ob nicht ein grimmig bitterer Schmerz durch derartige Zufälle hervorgebracht werden könnte, und als ob nicht auch hier wirkliches Mitgefühl als lindernder

Im Wohlwollen tritt nun das Mit-leiden gegen das Wohlthun zurück. Der Wohlwollende und Wohlthätige handelt im Sinne der Verhütung oder Entfernung fremden Leids, ohne daß es hierzu einer jedesmaligen Gefühlserregung des Mitleids bedürfte. Ja, eine gewisse Freiheit von diesen Erregungen, wenigstens eine gewisse Widerstandsfähigkeit des Willens gegen dieselbe, gehört so gut zur Tugend des Wohlwollens, als zur Tapferkeit eine gewisse Widerstandsfähigkeit gegen idiopathischen Schmerz, zur Mäßigkeit eine gewisse Widerstandsfähigkeit gegen die Reizungen der Sinnlichkeit gehört. Ein Beispiel macht die Sache deutlich.

Die Aufgabe des Arztes ist, die leibliche Gesundheit Anderer zu erhalten und Krankheiten zu heilen oder zu lindern. Übt er seinen Beruf lediglich, um sich Ruf und Geld zu verschaffen, so werden wir vielleicht seine Kunst, aber nicht den Menschen loben. Als Menschen werden wir ihn loben, wenn er für seine Kranken auch ein Herz hat. Aber gar nicht wird damit von ihm verlangt, daß er alle die Schmerzen, deren Zeuge er ist oder die er vielleicht selbst verursacht, mit-leidet. Im Gegenteil, eine gewisse Abhärtung gegen das Mitleiden ist für ihn eine Bedingung wohlthätigen Wirkens: durch das Mit-leiden würde die Klarheit des Urteils, die Sicherheit der operirenden Hand Schaden leiden. Es ist bekannt, daß Ärzte nicht gern ihre nächsten Angehörigen selbst behandeln, weil hier das Mit-leiden die Kunst beeinträchtigt. — Und nicht nur für die sichere Ausübung der Kunst ist die Freiheit von Mitleiden notwendig; sie wirkt auch ganz unmittelbar wohlthätig. Der Arzt tritt in die Krankenstube; mit geschäftsmäßiger Ruhe stellt er seine Untersuchung an und trifft die nötigen Anordnungen, er bemitleidet nicht, er jammert nicht; und gerade diese Ruhe übt den wohlthätigsten Einfluß: es teilt sich davon den Angehörigen und dem Kranken etwas mit; man hat die Empfindung, es sei eine Kraft gegenwärtig, über die das Übel nichts vermöge. Und nun vergleiche man, wie der Besuch von Angehörigen und Freunden wirkt: durch den Anblick des Kranken erschreckt und vom Mit-leiden ergriffen, brechen sie in Weinen und Klagen aus und vermehren das Leid durch Mitleid und Unruhe.

Ganz dasselbe gilt in allen Verhältnissen; eine gewisse Widerstandsfähigkeit gegen das Mit-leiden gehört überall zu den Voraus-

selbst Unrecht, noch dulde, so viel an dir ist, daß überhaupt Unrecht gethan und gelitten werde; oder positiv ausgedrückt: achte und schütze das Recht, fremdes wie eigenes.

Wir fassen zunächst die erste Seite der Doppelformel ins Auge, die Enthaltung von Unrechtthun, welche nicht selten für die ganze Gerechtigkeit genommen wird. Daß man nicht Unrecht thue, pflegt als das Mindeste angesehen zu werden, was die Moral fordert. Doch ist Gerechtigkeit in diesem Sinne keineswegs die leichteste unter den Tugenden, ja vielleicht eine der schwersten, weil sie die demütigste ist und nicht durch Großartigkeit und Glanz der Eigenliebe schmeichelt, wie Großmut, Freigebigkeit oder Tapferkeit. Gerechtigkeit fordert Beschränkung des Selbst durch Unterwerfung unter eine allgemeine Regel. Von Natur ist der Mensch, wie animalische Wesen überhaupt, unbegrenzte und rücksichtslose Begierde, gerichtet auf Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung. Jedes Wesen handelt ursprünglich nach der Maxime: ich bin der Mittelpunkt der Welt, alle Dinge sind Mittel für mich und meine Zwecke. Jeder ist sich selbst der Nächste, ja er ist eigentlich der Einzige, alles Andere ist für ihn und zu ihm. So halten es die Tiere untereinander, so halten wir es mit den Tieren; wir ziehen die letzte Konsequenz dieses Standpunktes, indem wir sie tödten und verzehren, die thatsächliche, aber nicht mißverständliche Erklärung: ich bin Zweck und du bist Mittel.

Nicht viel anders ist das ursprüngliche Verhalten des natürlichen Menschen gegen den Menschen. Das Kind ist am Anfang seines Lebens voll naiver, unbefangener Rücksichtslosigkeit. Es weiß nur von sich, es thut, was ihm wohlgefällt, ohne auf die Folgen seines Thuns für Andere zu merken. Erst allmälig lernt es die Thatsache beachten, daß sein Thun nicht blos für es selbst, sondern auch für Andere Folgen hat; es wird darauf durch die Reaktion aufmerksam, die es durch sein Thun von Seiten Anderer hervorruft. Es nimmt einem andern sein Spielzeug; dieses wird zornig und reagirt dem entsprechend. Man kann beobachten, wie das Kind anfangs einen Augenblick überrascht vor dieser Thatsache steht; erst allmälig wird sie ihm, unter dem Einfluß des eigenen Erleidens ähnlicher Eingriffe und der Ausübung ähnlicher Rückwirkungen, verständlich. Auch die Erziehung hilft die Thatsachen deuten. So wird allmälig ein ge-

[illegible]

[illegible] Erfüllung, sofern [illegible] Wohlfahrt zu [illegible] wird, so [illegible] was in Überein- [illegible] der Weise [illegible] die menschliche [illegible] Heiterkeit des [illegible]

[illegible] Männern [illegible] specifisch [illegible] auch die [illegible] Die tüchtige [illegible] wird, läßt [illegible] sondern [illegible] das Übel an und [illegible]

[illegible]

Die Gerechtigkeit.

[illegible] Wohlwollen zwei [illegible] der Wohlwollende [illegible] fernzuhalten und [illegible] Indem [illegible] Tugenden gesetzt [illegible] und die Nächstenliebe.

[illegible] ist näher zu erklären [illegible] welche störende Ein- [illegible] Interessenkreise Anderer selber nicht übt [illegible] Seiten Anderer nach Möglichkeit hindert [illegible] auf deren Achtung jemand Anspruch hat, [illegible] und Übergriffe in dieselben Unrecht sind — auf eine [illegible] Bestimmung dieses Begriffes komme ich später zurück — [illegible] die Pflichtformel der Gerechtigkeit: thu weder

selbst Unrecht, noch dulde, so viel an dir ist, daß überhaupt Unrecht gethan und gelitten werde; oder positiv ausgedrückt: achte und schütze das Recht, fremdes wie eigenes.

Wir fassen zunächst die erste Seite der Doppelformel ins Auge, die Enthaltung von Unrechtthun, welche nicht selten für die ganze Gerechtigkeit genommen wird. Daß man nicht Unrecht thue, pflegt als das Mindeste angesehen zu werden, was die Moral fordert. Doch ist Gerechtigkeit in diesem Sinne keineswegs die leichteste unter den Tugenden, ja vielleicht eine der schwersten, weil sie die demütigste ist und nicht durch Großartigkeit und Glanz der Eigenliebe schmeichelt, wie Großmut, Freigebigkeit oder Tapferkeit. Gerechtigkeit fordert Beschränkung des Selbst durch Unterwerfung unter eine allgemeine Regel. Von Natur ist der Mensch, wie animalische Wesen überhaupt, unbegrenzte und rücksichtslose Begierde, gerichtet auf Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung. Jedes Wesen handelt ursprünglich nach der Maxime: ich bin der Mittelpunkt der Welt, alle Dinge sind Mittel für mich und meine Zwecke. Jeder ist sich selbst der Nächste, ja er ist eigentlich der Einzige, alles Andere ist für ihn und zu ihm. So halten es die Tiere untereinander, so halten wir es mit den Tieren; wir ziehen die letzte Konsequenz dieses Standpunktes, indem wir sie tödten und verzehren, die thatsächliche, aber nicht mißverständliche Erklärung: ich bin Zweck und du bist Mittel.

Nicht viel anders ist das ursprüngliche Verhalten des natürlichen Menschen gegen den Menschen. Das Kind ist am Anfang seines Lebens voll naiver, unbefangener Rücksichtslosigkeit. Es weiß nur von sich, es thut, was ihm wohlgefällt, ohne auf die Folgen seines Thuns für Andere zu merken. Erst allmälig lernt es die Thatsache beachten, daß sein Thun nicht blos für es selbst, sondern auch für Andere Folgen hat; es wird darauf durch die Reaktion aufmerksam, die es durch sein Thun von Seiten Anderer hervorruft. Es nimmt einem andern sein Spielzeug; dieses wird zornig und reagirt dem entsprechend. Man kann beobachten, wie das Kind anfangs einen Augenblick überrascht vor dieser Thatsache steht; erst allmälig wird sie ihm, unter dem Einfluß des eigenen Erleidens ähnlicher Eingriffe und der Ausübung ähnlicher Rückwirkungen, verständlich. Auch die Erziehung hilft die Thatsachen deuten. So wird allmälig ein ge-

wohnheitsmäßiges Rücksichtnehmen auf die Folgen, welche das eigene Thun für die Kreise der Andern hat, ausgebildet. Wo die entsprechenden Erfahrungen gar nicht oder nicht in ausreichendem Maaße gemacht werden, da bleibt leicht ein Rest jener ursprünglichen Rücksichtslosigkeit zurück. Einzige Kinder sind in Gefahr, rücksichtslos, eigensinnig, rechthaberisch zu bleiben: sie entbehren der Lektionen in der Gerechtigkeit, welche Geschwister einander so wirkungsvoll erteilen. Noch größer ist die Gefahr für solche, welche als bevorzugte Lieblinge unter anderen, denen gegenüber sie stets im Recht sind, aufwachsen. An großen Herren soll hin und wieder noch im späteren Lebensalter zu merken sein, daß ihnen in ihrer Jugend die Erfahrungen vorenthalten worden sind, wodurch in elementarer Form die Gerechtigkeit gelernt wird: ihren Übergriffen und üblen Launen trat kein Widerstand entgegen und so merkten sie nicht, daß es außer dem eigenen noch andere Willen gäbe.

Das wäre die eine Seite der Gerechtigkeit: gerecht ist, wer seine Handlungen durch die Rücksicht auf die Verträglichkeit ihrer Folgen mit den Interessen Anderer einschränkt; ungerecht, wer diese Rücksicht überhaupt nicht nimmt oder ihr mit Bewußtsein entgegen handelt.

Die andere aktive Seite der Gerechtigkeit ist das Nichtdulden, die Abwehr des Unrechts, und zwar sowohl des Unrechts, das mir selber, als dessen, das einem Anderen zugefügt wird. Die Sprache bezeichnet diese Seite der Gerechtigkeit als Rechtssinn. In gewissem Sinne ist dies das leichtere Stück. Dem Unrechtleiden widersteht die natürliche Neigung; der selbstische Wille reagirt gegen Einbrüche in seine Kreise von seiten Anderer mit Zorn und Rachbegier. Und auch das Unrecht, das einem Dritten zugefügt wird, ruft in dem unbeteiligten Zeugen ein lebhaftes Gefühl hervor, den Unwillen (indignatio), den man als unterressirten Zorn über das Unrecht, das ein Anderer erleidet, erklären kann, und der zur Parteinahme für den Gekränkten, zur Vergeltung des Unrechts an dem Übelthäter antreibt. In diesem Vergeltungstrieb kann man die instinktive Grundlage für die öffentliche Strafe erblicken; in der Strafrechtspflege ist gleichsam die Teilnahme aller unbeteiligten Zuschauer für den Verletzten gegen den, der ihm Unrecht thut, systematisirt und wirksam gemacht. In der Strafe reagirt der Kollektivkörper gegen den An-

griff, welchen er an einem Gliede erlitten hat und schlägt ihn zurück.

2. Die Bedeutung der Gerechtigkeit für menschliche Lebensgestaltung ergiebt sich aus der Wirkungsweise des Unrechts: weil Unrecht verderblich ist, deshalb ist Gerechtigkeit, die Willensrichtung und Handlungsweise, welche die Tendenz hat, das Unrecht zu verhindern und zu beseitigen, gut und notwendig. Die nächste Wirkung des Unrechts ist, daß es die Wohlfahrt dessen, dem es angethan wird, beeinträchtigt oder zerstört. Zu der unmittelbaren Wirkung kommen mittelbare und sekundäre. Unrecht erregt Streit. Der Verletzte strebt Wiederherstellung seiner Interessen auf Kosten des Angreifers und Rache für erlittene Kränkung zu erlangen. Indem dieser sich wehrt, entsteht zwischen ihnen ein Kriegszustand; und dieser hat die Tendenz auf Alle sich auszubreiten, die mit dem Verletzten und dem Angreifer durch Freundschaft oder Interessengemeinschaft verbunden sind. — Eine andere von dem Unrecht unabtrennbare Wirkung ist die, daß es das Gefühl der Bedrohtheit hervorbringt, und zwar nicht blos bei dem, der es selbst erlitt, sondern bei Allen, in deren Mitte es geschah: was einmal geschah, kann jederzeit wiedergeschehen, was Einem widerfuhr, kann jedem widerfahren; das ist die instinktive Folgerung, welche durch Unrecht und Gewaltthat jedermann aufgedrängt wird. Also Unrecht hat die Tendenz, den Zustand des Friedens und der Sicherheit zu zerstören und an ihre Stelle den Zustand des Krieges und der Bedrohtheit zu setzen.

Damit ist die Verderblichkeit des Unrechts gegeben. Der Zustand der Bedrohtheit wirkt lähmend auf Leben und Thätigkeit, soweit er sich erstreckt. Menschliche Lebensführung unterscheidet sich von der tierischen und wieder die Lebensführung des Kulturmenschen von der des Wilden dadurch, daß sie zusammenhängend und systematisch ist; das Tier lebt im Augenblick, der Mensch rechnet mit der Zukunft. Durch unberechenbare Einbrüche fremder Willkür wird diese Rechnung mit der Zukunft illusorisch gemacht; das Unrecht durchkreuzt, als ein in sich Gesetzloses, systematische Thätigkeit und rechnende Pläne. Muß dasselbe jederzeit erwartet werden, dann wird es ratsam, sich auf die Gegenwart zu beschränken und nicht dem doch Ungewissen das Gewisse zu opfern. Unrecht hat also die Tendenz, die Grundlage eigent-

lich menſchlichen Lebens zu untergraben. In demſelben Sinne wirkt der Kriegszuſtand; er iſt notwendig zugleich ein Zuſtand der Unſicherheit für Alle, die an ihm aktiv und paſſiv beteiligt ſind. Er hat die weitere Wirkung, daß er die Kräfte der Beteiligten aufreibt und lahm legt und ſie alſo in demſelben Maaße den Aufgaben des Eigenlebens und des Gemeinſchaftslebens entzieht.

Gerechtigkeit iſt alſo gut, weil ſie die Tendenz hat, Sicherheit, die Vorausſetzung ſyſtematiſcher, d. h. menſchlicher Lebensbethätigung, und Frieden, die Bedingung des Gemeinſchaftslebens, hervorzubringen und zu erhalten. Ungerechtigkeit iſt als Verhaltungsweiſe ſchlecht, als Willensrichtung böſe, weil ſie jene Grundlagen menſchlicher Wohlfahrt zu zerſtören tendirt.

3. Von hieraus läßt ſich nun die teleologiſche Notwendigkeit des poſitiven Rechts, wie es von den politiſchen Gemeinſchaften als Geſetz formulirt und verwaltet wird, auf folgende Weiſe konſtruiren. Man kann das poſitive Recht definiren als ein Syſtem von Formeln, wodurch die Intereſſenkreiſe und die Thätigkeitsſphären der einzelnen Glieder der Gemeinſchaft gegen einander abgegrenzt und die ſo begrenzten Gebiete unter den Schutz der Gemeinſchaft geſtellt werden, in dem Sinn, daß die Gemeinſchaft ſich anheiſchig macht, Übergriffe Anderer in das geſchützte Gebiet nicht zu dulden. Das Strafrecht bezeichnet die Grenze der Gebiete von der negativen Seite, indem es feſtſtellt, welche Handlungen als Übergriffe oder Einbrüche angeſehen und verfolgt werden ſollen; das Privatrecht bezeichnet ſie von der poſitiven Seite, indem es dem perſönlichen Leben und der wirtſchaftlichen Thätigkeit im Familien- und Güterrecht die feſten Formen anweiſt, innerhalb deren ſich bewegend ſie unter dem Schutz der Gemeinſchaft ſtehen.

Abſicht und Wirkung nun des poſitiven Rechts und des Rechtsſchutzes durch Zwang und Strafe iſt die Verhinderung des Unrechts, die Herſtellung alſo eines Zuſtandes des Friedens und der Sicherheit für alle Glieder der Gemeinſchaft. Das Rechtsſyſtem hat einerſeits die Aufgabe, dem Einzelnen zur Regulirung ſeiner Thätigkeit gegenüber den Thätigkeitsſphären der Anderen zu dienen: es erſpart oder erleichtert ihm wenigſtens die ſchwierige und komplicirte Ermittelung deſſen, was er thun darf, ohne Andere in ihren berechtigten

Interessen zu kränken, und es wehrt zugleich durch Androhung von Übeln einem etwaigen Gelüst zum Unrechtthun, es giebt also seinem Handeln Sicherheit und bewahrt es vor Übergriffen in fremdes Gebiet. Andererseits schützt es ebenso ihn in seinem begrenzten Gebiet gegen Einbrüche von Seiten Anderer. Es wird also durch das Rechtssystem ein gewisses Maaß von objektiver Gerechtigkeit oder Rechtmäßigkeit in das Leben und Handeln der Glieder der Rechtsgemeinschaft hineingebracht und aufrecht erhalten.

Warum aber tritt gerade an diesem Punkte der Zwang ein? Warum wird gerade die Tugend der Gerechtigkeit oder wenigstens das ihr gemäße Verhalten durch die Gesammtheit dem Einzelnen aufgenötigt? Es giebt so viele Handlungs- und Verhaltungsweisen, die verderblich sind, ohne daß die Gesellschaft gegen sie mit Zwangsmitteln einschreitet: Unmäßigkeit, Ausschweifung, Neid, Undankbarkeit: warum wird allein der Einbruch in fremdes Rechtsgebiet Ursache der systematisirten Gegenwirkung der Gesammtheit? — Die Ursache liegt in der spezifischen Natur des Unrechts. Das Unrecht richtet seine verderblichen Wirkungen unmittelbar gegen die Gesammtheit und ihre Lebensbedingungen. Unrecht hat, wie angedeutet wurde, die Tendenz, den Kriegszustand zwischen den Gliedern der Gesellschaft hervorzubringen, innerer Krieg aber ist die spezifische Krankheit, an der Gemeinwesen zu Grunde gehen; er wirkt, nach altem Gleichnis, wie die Empörung der Glieder eines organischen Körpers gegen einander wirken würde. Ein Stamm, ein Volk, das an dieser Krankheit leidet, ist in eben dem Maaße minder lebensfähig. Ein anderes, das im übrigen an Kräften ihm gleich ist, ist im Kampf ums Dasein genau um so viel ihm überlegen, als es weniger von inneren Reibungen heimgesucht wird, oder als seine Veranstaltungen, den inneren Frieden zu erhalten, vollkommener und wirksamer sind. Das ist die teleologische Notwendigkeit, durch welche alle Völker zur Ausbildung eines Rechtssystems und der Mittel zu seiner technischen Durchführung geführt worden sind, durch welche sie auch beständig zu dessen Vervollkommnung angehalten werden. Die Gegenwirkung gegen alle übrigen Vergehungen und Laster überlassen sie der Sitte, der Erziehung, der Einsicht des Einzelnen: im Unrecht verfolgen sie den direkten Angriff auf die Bedingungen ihrer eigenen Existenz.

lich menſchlichen Lebens zu untergraben. In demſelben Sinne wirkt der Kriegszuſtand; er iſt notwendig zugleich ein Zuſtand der Unſicherheit für Alle, die an ihm aktiv und paſſiv beteiligt ſind. Er hat die weitere Wirkung, daß er die Kräfte der Beteiligten aufreibt und lahm legt und ſie alſo in demſelben Maaße den Aufgaben des Eigenlebens und des Gemeinſchaftslebens entzieht.

Gerechtigkeit iſt alſo gut, weil ſie die Tendenz hat, Sicherheit, die Vorausſetzung ſyſtematiſcher, d. h. menſchlicher Lebensbethätigung, und Frieden, die Bedingung des Gemeinſchaftslebens, hervorzubringen und zu erhalten. Ungerechtigkeit iſt als Verhaltungsweiſe ſchlecht, als Willensrichtung böſe, weil ſie jene Grundlagen menſchlicher Wohlfahrt zu zerſtören tendirt.

3. Von hieraus läßt ſich nun die teleologiſche Notwendigkeit des *poſitiven Rechts*, wie es von den politiſchen Gemeinſchaften als Geſetz formulirt und verwaltet wird, auf folgende Weiſe konſtruiren. Man kann das poſitive Recht definiren als ein Syſtem von Formeln, wodurch die Intereſſenkreiſe und die Thätigkeitsſphären der einzelnen Glieder der Gemeinſchaft gegen einander abgegrenzt und die ſo begrenzten Gebiete unter den Schutz der Gemeinſchaft geſtellt werden, in dem Sinn, daß die Gemeinſchaft ſich anheiſchig macht, Übergriffe Anderer in das geſchützte Gebiet nicht zu dulden. Das *Strafrecht* bezeichnet die Grenze der Gebiete von der negativen Seite, indem es feſtſtellt, welche Handlungen als Übergriffe oder Einbrüche angeſehen und verfolgt werden ſollen; das *Privatrecht* bezeichnet ſie von der poſitiven Seite, indem es dem perſönlichen Leben und der wirtſchaftlichen Thätigkeit im Familien- und Güterrecht die feſten Formen anweiſt, innerhalb deren ſich bewegend ſie unter dem Schutz der Gemeinſchaft ſtehen.

Abſicht und Wirkung nun des poſitiven Rechts und des Rechtsſchutzes durch Zwang und Strafe iſt die Verhinderung des Unrechts, die Herſtellung alſo eines Zuſtandes des Friedens und der Sicherheit für alle Glieder der Gemeinſchaft. Das Rechtsſyſtem hat einerſeits die Aufgabe, dem Einzelnen zur Regulirung ſeiner Thätigkeit gegenüber den Thätigkeitsſphären der Anderen zu dienen: es erſpart oder erleichtert ihm wenigſtens die ſchwierige und komplicirte Ermittelung deſſen, was er thun darf, ohne Andere in ihren berechtigten

Interessen zu kränken, und es wehrt zugleich durch Androhung von Übeln einem etwaigen Gelüst zum Unrechtthun, es giebt also seinem Handeln Sicherheit und bewahrt es vor Übergriffen in fremdes Gebiet. Andererseits schützt es ebenso ihn in seinem begrenzten Gebiet gegen Einbrüche von Seiten Anderer. Es wird also durch das Rechtssystem ein gewisses Maaß von objektiver Gerechtigkeit oder Rechtmäßigkeit in das Leben und Handeln der Glieder der Rechtsgemeinschaft hineingebracht und aufrecht erhalten.

Warum aber tritt gerade an diesem Punkte der Zwang ein? Warum wird gerade die Tugend der Gerechtigkeit oder wenigstens das ihr gemäße Verhalten durch die Gesammtheit dem Einzelnen aufgenötigt? Es giebt so viele Handlungs- und Verhaltungsweisen, die verderblich sind, ohne daß die Gesellschaft gegen sie mit Zwangsmitteln einschreitet: Unmäßigkeit, Ausschweifung, Neid, Undankbarkeit: warum wird allein der Einbruch in fremdes Rechtsgebiet Ursache der systematisirten Gegenwirkung der Gesammtheit? — Die Ursache liegt in der spezifischen Natur des Unrechts. Das Unrecht richtet seine verderblichen Wirkungen unmittelbar gegen die Gesammtheit und ihre Lebensbedingungen. Unrecht hat, wie angedeutet wurde, die Tendenz, den Kriegszustand zwischen den Gliedern der Gesellschaft hervorzubringen, innerer Krieg aber ist die spezifische Krankheit, an der Gemeinwesen zu Grunde gehen; er wirkt, nach altem Gleichnis, wie die Empörung der Glieder eines organischen Körpers gegen einander wirken würde. Ein Stamm, ein Volk, das an dieser Krankheit leidet, ist in eben dem Maaße minder lebensfähig. Ein anderes, das im übrigen an Kräften ihm gleich ist, ist im Kampf ums Dasein genau um so viel ihm überlegen, als es weniger von inneren Reibungen heimgesucht wird, oder als seine Veranstaltungen, den inneren Frieden zu erhalten, vollkommener und wirksamer sind. Das ist die teleologische Notwendigkeit, durch welche alle Völker zur Ausbildung eines Rechtssystems und der Mittel zu seiner technischen Durchführung geführt worden sind, durch welche sie auch beständig zu dessen Vervollkommnung angehalten werden. Die Gegenwirkung gegen alle übrigen Vergehungen und Laster überlassen sie der Sitte, der Erziehung, der Einsicht des Einzelnen: im Unrecht verfolgen sie den direkten Angriff auf die Bedingungen ihrer eigenen Existenz.

4. Damit ist zugleich der **Grund des Rechts** der Gesammtheit, die Einzelnen durch Zwang und Strafe zu rechtmäßigem Verhalten zu nötigen, gegeben. Sie hat ein Recht zu zwingen und zu strafen, weil sie ein Recht hat, sich selbst zu erhalten. Und dieses Recht ist zugleich **Pflicht**, weil für die Gesammtheit Selbsterhaltung die erste und beinahe auch die einzige Pflicht ist.

Die Begründung des Strafrechts ist Gegenstand langer Kontroverse. Es stehen sich hier, wie in der ganzen praktischen Philosophie, die beiden Auffassungsweisen gegenüber, welche wir als die teleologische und die intuitiv-formalistische bezeichnet haben: diese versucht die Strafe als unmittelbar notwendige, ethisch-logische Folge des Verbrechens abzuleiten; die teleologische erklärt und begründet sie aus der Notwendigkeit ihrer Wirkung für menschliche Wohlfahrt. Berner unterscheidet die beiden Straftheorien als absolute und relative (Lehrbuch des Strafrechts §§ 3—9).

Die Reaktion gegen die teleologische Betrachtungsweise geht auch hier von **Kant** aus: „das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ!" „Richterliche Strafe kann niemals blos als Mittel, ein anderes Gut zu befördern, für den Verbrecher selbst oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum verhängt werden, weil er verbrochen hat." Und er fügt ein „Wehe" gegen diejenigen hinzu, die die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriechen (Rechtslehre § 49). Und **Hegel** nimmt diese Betrachtung auf, mit den üblichen Bemerkungen über die Oberflächlichkeit und Trivialität derer, die in dieser Materie den „Verstand" brauchen, der aber nicht ausreiche, da es auf den „Begriff" ankomme; er deducirt die Strafe als die logische Aufhebung der Rechtsverletzung: „die geschehene Verletzung des Rechts als Recht ist zwar eine positive, äußerliche Existenz, die aber in sich nichtig ist. Die Manifestation dieser ihrer Nichtigkeit ist die ebenso in die Existenz tretende Vernichtung jener Verletzung, — die Wirklichkeit des Rechts, als seine sich mit sich durch Aufhebung seiner Verletzung vermittelnde Notwendigkeit." Die Verletzung des verbrecherischen Willens „ist das Aufheben des Verbrechens, das sonst gelten würde und ist die Wiederherstellung des Rechts" (Naturrecht §§ 90 ff.).

Es ist eines der wunderlichsten psychologischen Probleme, wie

mehr die Strafabmessung durch eine Vielheit zusammenwirkender Erwägungen bewirkt, die zum großen Teil ganz unmittelbar ihren teleologischen Ursprung verraten; so wenn die Umstände beachtet werden, aus denen hervorgeht, ob in der That der eigentliche und dauernde Wille sich ausdrücke (z. B. im Rückfall), oder ob Zufall, Irrtum, Übereilung dabei im Spiel seien; natürlich auf den Zufall kann man nicht wirken, sondern nur auf den Willen; so bei der Rücksicht auf Gemeingefährlichkeit, z. B. bei der Münzfälschung, Zusammenrottung, Brandstiftung. In diesen Stücken ist sichtlich der Schutz der Gesellschaft maßgebend für die Schwere der Strafbestimmung.

Die Form der Wirkung, wodurch die Strafe ihren Zweck, die Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft, erreicht, ist eine mannigfaltige: durch Besserung des Verbrechers, indem die Strafe ihn zum Insichgehen bringt und zugleich, als Sühne wirkend, ihn mit dem Verletzten und der Gesellschaft aussöhnt; durch Abschreckung, wo Besserung nicht erreicht wird, im äußersten Fall durch Eliminirung (Tod, Deportation); durch Warnung und Abschreckung aller Übrigen, welche zu gleichem Begehen neigen möchten: straflos geübte Vergehen wirken auf jedermann als Aufforderung, es ebenso zu machen; steigt Einer über einen Zaun, ohne daß er zurückgewiesen wird, so folgen ihm alsbald die Übrigen nach und es würde nun jeder Einzelne sich selbst zu betrügen meinen, wenn er nicht mitthäte. Alles das liegt ja nahe genug. Thöricht ist es natürlich, diese Dinge gegen einander als selbständige Zwecke der Strafe zu isoliren; der Zweck der Strafe ist der eine: die Bewahrung von Frieden und Sicherheit, der Bedingung menschlichen Lebens. — Außerhalb des Zwecks der Strafe im eigentlichen Sinne liegt die Besserung des Sträflings durch erziehende Einwirkung: sie wird sich mit der Vollstreckung einer gewissen Strafart, nämlich der Freiheitsentziehung, sehr füglich verbinden; doch gehört sie nicht eigentlich zur Wirkung der Strafe als solcher, sondern stellt eine mit dieser sich verbindende Einwirkung freien, fürsorgenden Wohlwollens dar. An sie schließt sich die Fürsorge für die entlassenen Sträflinge.

Gegenstand besonderer Kontroverse ist die Todesstrafe. Nach Beccarias Vorgang ist von einigen dem Staat das Recht bestritten worden, das Recht auf das Leben jemandem abzuerkennen, weil nicht

angenommen werden könne, daß bei Eingehung des Staatsvertrags jemand sollte eingewilligt haben, es unter Umständen sich nehmen zu lassen. Und Schleiermacher meint, was sich der Einzelne nicht selber als Buße auferlegen dürfe, das dürfe auch die Gesellschaft ihm nicht auferlegen (Christl. Sittenlehre S. 248). Kant fertigt Beccarias Räsonnement als Sophisterei und Rechtsverdrehung ab, hervorgegangen aus teilnehmender Empfindelei einer affektirten Humanität. In der That, eher könnte man wohl fragen, ob der Staat ein Recht habe, einen Raubmörder zu einer anderen als der Todesstrafe zu verurteilen: erstens mit Rücksicht auf die Familie des Ermordeten, welcher der Staat die Rache aus der Hand genommen hat, zweitens mit Rücksicht auf diejenigen, die für die Erhaltung des verwirkten Lebens im Zuchthaus zu sorgen genötigt werden; drittens mit Rücksicht auf die ferneren möglichen Opfer des verbrecherischen Triebes.

Ich bemerke noch, daß der Zwang nicht etwas dem Strafrecht Eigentümliches ist; er kommt eben so wohl im Civilrecht vor, besonders in der Form, daß die Erfüllung rechtlicher Verpflichtungen einer Person gegen eine andere erzwungen wird. Auch hier ist der Grund des Zwanges sichtlich ein teleologischer. A. und B. verabreden mit einander, daß B. bei dem A. zu einer bestimmten Dienstleistung, z. B. als Hausknecht, an einem bestimmten Tage sich einstellen solle, oder daß A. dem B. an einem bestimmten Tage 1000 Mark übergeben, und daß B. dem A. diese Summe nach einem Jahr mit 40 Mark Zinsen zurückzahlen solle. B. kommt nicht, oder er zahlt das Geld nicht zum bestimmten Termin zurück. Was verursacht die Rechtsgemeinschaft, nunmehr auf die Klage des A. mit Zwangsmitteln den B. zur Erfüllung seines Versprechens, vorausgesetzt, daß es in rechtlich bindender Form gegeben ist, anzuhalten? Warum sagt sie nicht: das ist ein Handel unter euch, der mich nichts angeht; mir ist es einerlei, ob B. bei A. oder bei C. dient, mir ist es auch gleich, ob A. oder B. die 1000 Mark besitzt, warum war A. so leichtfertig, sie aus der Hand zu geben? augenscheinlich um des eigenen Gewinnes willen; so mag er nun selbst zusehen; ich werde nicht ärmer darum. — Offenbar darum nicht, weil es ihr eben nicht einerlei ist, weil sie ein sehr wesentliches Interesse zwar nicht an diesem einzelnen Fall als solchem, wohl aber daran hat, daß Verträge überhaupt gehalten werden.

Würden Versprechungen künftiger Leistungen überhaupt nicht gehalten, so würden natürlich auch keine angenommen und ein Verkehr wäre nur in der primitivsten Form des Tauschhandels, und Dienstleistungen nur in der Form der Sklaverei möglich. Ist nun höhere Kultur nur durch ein entwickeltes Verkehrssystem möglich, so ist auch die Ausbildung von Rechtsformen und Rechtsschutz für den Verkehr eine teleologische Notwendigkeit.

5. Damit ist denn auch für den Einzelnen die Pflicht begründet, an der Aufrechterhaltung des positiven Rechts und der Bekämpfung des Unrechts an seinem Teil mitzuwirken. Es ist Pflicht, Rechtsverletzungen, auch wenn sie nicht zunächst ihn selbst treffen, Widerstand zu leisten. Diese Pflicht tritt an den Einzelnen als Zwangspflicht in der Forderung heran, als Zeuge, als Schöffe, als Geschworener zu dienen, unter Umständen auch als Mitglied der bewaffneten Macht dem Widerstand gegen das Recht zu begegnen. Darüber hinaus geht die moralische Verpflichtung, dem gekränkten Recht überhaupt, auch dem nicht durch das juristische Recht geschützten, gegen das Unrecht Beistand zu leisten. Es ist die Tugend des ritterlichen Mannes, das Unrecht, das sich in irgend welcher Gestalt, sei es durch Gewalt, List, Verführung, an dem Recht, besonders dem Recht der Wehrlosen vergeht, durch persönliche Dazwischenkunft zurückzuschlagen oder dem Gericht zur Rechenschaft zuzuführen. Wobei denn das Beispiel des sinnreichen Junkers zur Umsicht und Vorsicht mahnt: auch Unrecht und selbstverschuldetes Elend lieben es, sich mit dem Schein der gekränkten Unschuld zu umgeben.

Es ist eine der schmerzlichsten Lücken in der Moral des neuen Testaments und des alten Christentums, daß sie für diese Tugend nicht recht Platz hat. Das Arbeiten und Leiden für Andere ist ihr wohl bekannt, aber der Kampf gegen Unrecht und Gewalt zum Schutz Anderer ist ihr fremder, wenn nicht ganz fremd. Was hätte der Samariter thun sollen, wenn er, eine Viertelstunde früher des Weges kommend, die Räuber noch am Werk gefunden und alsbald gesehen hätte, daß er ihr Opfer nur retten könne, wenn er jene tödte? Ich gestehe, daß ich nicht weiß, wie im Sinne des Evangeliums diese Frage zu beantworten ist; Moses, der den Egypter erwürgte, gab darauf durch sein Beispiel eine unzweideutige Antwort; giebt das

neue Teſtament dieſelbe? Es ſcheint nicht: Petri Erlebnis mit dem Knecht Malchus ſcheint in eine andere Richtung zu weiſen, in die Richtung, die durch das Wort bezeichnet iſt: widerſtehet nicht dem Böſen, weder dem, das euch ſelbſt, noch dem, das Anderen angethan wird. So weiſt auch das Leben der alten Chriſtengemeinden zwar viele Beiſpiele heldenmütigen Leidens, aber kaum Beiſpiele ritterlichen Kampfes gegen die Unterdrücker und Verfolger der Unſchuld auf. Erſt das mittelalterliche Chriſtentum hat den Typus des Rittertums ausgebildet.

Daß es Pflicht iſt, dem Unrecht, das Anderen zugefügt wird, nach Vermögen zu wehren, wird gegenwärtig niemand beſtreiten wollen. Dagegen findet vielleicht jemand es fraglich, ob auch der Widerſtand gegen das Unrecht, das mir ſelber zugefügt wird, von der Pflicht der Gerechtigkeit gefordert werde. Man könnte meinen, die Verteidigung des eigenen Rechts gegen feindliche Übergriffe, die Vergeltung oder Herbeiführung der Strafe für erlittene Verletzung, gehöre blos zur Befriedigung der Neigung, nämlich des Rachetriebes, ſei aber nicht Erfüllung einer Pflicht. Die Moral des Evangeliums kommt dieſer Meinung entgegen; ſie fordert nirgend auf, ſein Recht durchzuſetzen, oft dagegen mahnt ſie, nicht auf ſeinem Recht zu beſtehen, nicht zu rechten, nicht zu richten, nicht Rache zu nehmen, ſondern die Schuld zu vergeben und die Feinde zu lieben.

Es hat vielleicht keine Zeit gegeben, wo die Gemeinde, die ſich nach Chriſti Namen nannte, ſich ſtreng an dieſes Gebot gehalten hat. Immer werden Chriſten, wenigſtens in äußerſten Fällen, wenn auch mit einiger Scheu, das Recht zu ihrem Schutz und zur Strafe der Übelthat angerufen haben. Beruft doch ſchon Paulus bei gegebener Gelegenheit gegen Gewalt und Unrecht ſich auf ſein römiſches Bürgerrecht. Vollends ſeitdem es chriſtliche Staaten giebt, hindert das Gebot der Feindesliebe und Vergebung niemanden Recht zu nehmen und durch Klage Beſtrafung herbeizuführen. — Iſt es blos menſchliche Schwäche, die einem der ſtärkſten Triebe, dem Rachetrieb, nicht zu widerſtehen vermag? oder gilt jenes Gebot nicht, wenigſtens nicht ohne Einſchränkung?

Es ſcheint mir nicht zweifelhaft, daß letzteres der Fall iſt. Wenn die öffentlichen Vorkehrungen zur Verhütung des Unrechts

großer Herr zehn Quadratmeilen Ackerland in einen Wildpark verwandelte: er genösse dann das Korn, das jene Fläche tragen könnte, in der Form des Jagdvergnügens.

Ob diese Verschiebung der Produktion nun gut ist, für die direkt Beteiligten sowohl als für die Gesammtheit, das ist eine andere, damit noch nicht entschiedene Frage; das wird davon abhangen, ob die dadurch erzeugten Luxusartikel selbst größeren Wert haben, nicht blos für die unmittelbaren Genießer, sondern auch für die Gesammtheit. Wer dafür hält, daß durch Ballete, Bälle und Toiletten das Leben des Volkes um einen schönen und edlen Inhalt bereichert wird, der muß die Unternehmer loben, daß sie die nationale Produktion in diese Richtung gelenkt haben. Wer über jenen Punkt anderer Ansicht ist, der wird auch anders über das Verdienst dieser Personen urteilen. — Wozu denn übrigens zu bemerken wäre, daß das Urteil über den relativen Wert von Erzeugnissen, die nicht dem täglichen Durchschnittsgebrauch dienen, ein schwieriges Ding ist. Der Parthenon und seine Skulpturen, die Festspiele, zu denen Aeschylos und Sophokles ihre Tragödien dichteten, die Dome des Mittelalters mit ihrem Schmuck und Gerät, auch sie gehören zur Luxusproduktion, und es wird vermutlich nicht an solchen gefehlt haben, die sie tadelten; sicher nicht im Mittelalter: die Religion bedürfe nicht des weltlichen Prunks, meinten die evangelischen Brüder; und wie viel Not und Elend könnte nicht damit gelindert werden? Dennoch werden wir geneigt sein zu sagen, die Mittel seien gut verwendet und ein höherer Zweck durch sie erreicht worden, als wenn sie zur Herstellung und Ausstattung von Bürger- oder Arbeiterwohnungen verwendet worden wären. Hatten doch auch so Alle, ausgenommen die, welche sich daran ärgerten, an jenen Werken Teil, direkt und indirekt: denn an jenen Aufgaben bildeten sich die Künste, die dann auch den Einzelnen Haus und Gerät wohnlich und zierlich machten, die Kleinsten nicht ausgenommen. Und so wird es auch nicht zu tadeln sein, wenn ein großer Herr zum eigenen Gebrauch große und schöne Bauten aufführen läßt und mit schönem Schmuck und Gerät sie ausstattet; und die Anlage eines Parks mag die höchste Verwertung des Bodens auch im Sinne der Gesammtheit sein. Ja wir werden endlich auch einräumen müssen, daß die Thätigkeit einer vornehmen

jeder und wagt es daher auch nicht so leicht ihn zu übervorteilen. Ich versetze einen Österreicher von derselben socialen Stellung und denselben Vermögensverhältnissen in dieselbe Situation, wie wird er handeln? Wenn ich meinen eigenen Erfahrungen trauen darf, so werden es von hundert nicht zehn sein, die das Beispiel des Engländers nachahmen. Die Andern scheuen die Unannehmlichkeit des Streits, das Aufsehen, die Möglichkeit der Mißdeutung, eine Mißdeutung, die ein Engländer in England gar nicht zu fürchten braucht, und die er bei uns ruhig auf sich nimmt: kurz, sie zahlen. Aber in dem Gulden, den der Engländer verweigert und den der Österreicher zahlt, liegt mehr, als man glaubt, es liegt darin ein Stück England und ein Stück Österreich, liegen Jahrhunderte ihrer beiderseitigen politischen Entwickelung und ihres socialen Lebens" (§ 44).

Sicherlich, in einem Volksleben stehen die Stärke des Willens und die Energie der That, womit von jedem Einzelnen an seinem Teil dem Unrecht widerstanden wird, und die Menge des Unrechts, das begangen wird, genau im umgekehrten Verhältnis. Bei freien Völkern entwickelt sich diese aktive Seite der Gerechtigkeit, der Rechtssinn. Bei unfreien Völkern sucht der Einzelne Nachsicht, Bevorzugung, Gnade; hier gedeihen Bettel, Trinkgelder und Korruption.

6. Aber was hat es denn mit dem christlichen Gebot der Vergebung und Feindesliebe auf sich? Hat es also gar kein Recht? gilt in allen Fällen das Gebot, sich gegen Kränkung wehren, das Gebot der Vergeltung?

Das werden wir doch nicht sagen. Widerstand, Vergeltung und Strafe sind notwendig als Mittel, der Kränkung und dem Unrechtthun zu wehren. Es giebt aber noch ein anderes Mittel, das unter Umständen in demselben Sinn eine viel tiefere Wirkung erreicht: das ist Großmut und vergebende Liebe. Ein Nachbar kränkt mich durch ein leichtfertiges Wort, eine schnelle That. Soll ich klagen? Ich könnte seine Bestrafung herbeiführen. Soll ich mich privatim rächen? Die Gelegenheit kann bei nahem Zusammenwohnen nicht lange ausbleiben. Was würde die Wirkung sein? Nun, vielleicht würde er, wenn die Vergeltung empfindlich träfe, zunächst von der Wiederholung abgeschreckt. Aber ein Nebenerfolg würde sich einstellen. Die erlittene Vergeltung würde in ihm einen Stachel zurücklassen,

er würde sich als benachteiligt vorkommen: um solcher Kleinigkeit willen, um eines Wortes willen, solches Aufheben machen! Er würde sich vorbehalten, bei Gelegenheit die Sache heimzuzahlen, und dadurch zugleich zu zeigen, daß er sich nicht vor mir fürchte. Es kommt die Stunde, wo er mir straflos einen Possen spielen, oder umgekehrt mir eine Gefälligkeit erweisen, einen Schaden abwenden kann. Er benutzt die Gelegenheit, mir höhnisch mein damaliges Verhalten ins Gedächtnis zu rufen. Und nun ist wieder die Reihe an mir: was ich damals that, das war: mein gutes Recht verteidigen; was er mir jetzt anthut, das ist eine wohlbedachte Kränkung; die soll ihm nicht vergessen sein. Und so geht nun die Rache Zug um Zug hinüber und herüber, mit jedem Mal sich steigernd, jedesmal tiefer die Feindschaft eingrabend. Der „Kampf ums Recht" hat in diesem Fall nicht den Frieden gebracht, wie er sollte, sondern den giftigsten, verderblichsten Krieg, in dem beide sich aufreiben.

Wie anders hätte es kommen mögen, wenn die erste Rache unterblieben, wenn mit voller, freier Vergebung dem ersten Unrecht begegnet worden wäre! Vielleicht wäre dasselbe kränkende Wort, an das der Rachekrieg sich hing, der Ausgangspunkt dauernder Freundschaft geworden. Es bietet sich Gelegenheit, die Verletzung zu erwidern; du thust es nicht, sondern bist unbefangen und freundlich, dienstwillig und zuvorkommend. Er ist überrascht und verwirrt; er fühlt: das habe ich nicht verdient. Er fühlt es wie feurige Kohlen auf seinem Haupt und beeifert sich, die Erinnerung an jenes erste Vorkommnis auszulöschen. Die erste Kränkung und Vergebung werden die Grundsteine zu einem festen Vertrauensverhältnis; die Vergebung von der einen und die Annahme derselben von der anderen Seite sind die Garantie des gegenseitigen guten Willens. So ist das *Böse mit Gutem überwunden*. Es giebt keine größere und schönere Kunst, als diese; Jesus vergißt sie nicht in den Seligpreisungen: selig sind die Friedfertigen, oder wie es eigentlich heißt, die Friedemacher.

Spinoza giebt die psychologische Formel dazu: „der Haß wird durch Erwiderung des Hasses vermehrt, er kann dagegen durch Liebe ausgetilgt werden. Der Haß, der durch Liebe ganz überwunden wird, geht in Liebe über, und die Liebe ist dann größer, als wenn kein Haß vorhergegangen wäre" (Eth. III, 43, 44). Daher „der Weise

(qui ex ductu rationis vivit) ſoviel er vermag des Anderen Haß, Zorn und Verachtung durch Großmut aufzuwiegen trachtet". Und mit einer bei ihm nicht gewöhnlichen Wärme fügt der mathematiſche Erwäger menſchlicher Dinge hinzu: „der lebt wahrlich elend, der durch Erwiderung und Haß Kränkungen verfolgt. Wer dagegen den Haß durch Liebe einzunehmen trachtet, der kämpft fürwahr einen fröhlichen und ſicheren Kampf; er widerſteht Vielen ebenſo leicht als Einem, und bedarf nicht der Gunſt und Hülfe des Glücks. Und die er beſiegt, die weichen ihm frohen Herzens, nicht aus Schwäche, ſondern ſie ſelbſt mit geſtärkter Kraft" (IV, 46).

Haben alſo beide Verhaltungsweiſen ihr Recht, ſo erhebt ſich die Frage: wie ſind das Gebot der Vergebung und das Gebot der Vergeltung gegen einander zu begrenzen? In welchen Fällen iſt Vergebung, in welchen Vergeltung am Ort? In allgemeiner Formel wird es nicht ſchwer ſein die Antwort zu geben: das Verhalten iſt jedesmal das angemeſſene und pflichtmäßige, welches in dieſem Fall den letzten Zweck, Verhütung ferneren Unrechts und dauernden Frieden, herbeizuführen geeignet iſt. Wäre Vergeſſen und Vergeben das Mittel, fernere Diebſtähle zu verhüten und die Eigentumsordnung zu ſichern, ſo würden wir ohne Zweifel dieſes Mittels ausſchließlich uns bedienen. Wäre Vergeltung oder Strafe das einzige und ſichere Mittel, jemanden, der uns unfreundlich, unhöflich, rückſichtslos begegnet, eine friedliche und freundliche Geſinnung einzuflößen, ſo würden wir nicht minder wiſſen, was wir zu thun hätten. Die Schwierigkeit liegt darin, daß verſchiedene Fälle ein verſchiedenes Verhalten fordern und es wird ſehr oft nicht möglich ſein, mit Sicherheit das in dieſem Fall wirkſame und alſo angemeſſene Verhalten zu beſtimmen. Sicherlich kann es nicht von der Moralphiloſophie durch allgemeine Sätze oder kategoriſche Imperative bezeichnet werden; das im einzelnen Fall Angemeſſene vermag nur der geübte ſittliche Takt auf Grund der Beachtung aller in Betracht kommenden konkreten Verhältniſſe zu finden, wobei doch Mißgriffe niemals ganz auszuſchließen ſind. Die Moralphiloſophie kann nur etwa noch die Geſichtspunkte im allgemeinen andeuten, von denen die Erwägung im einzelnen Fall ſich leiten laſſen mag. Von dieſer Art wären etwa die folgenden:

1) Vergebung ist um so möglicher, je mehr das Vergehen blos gegen diese bestimmte Person gerichtet ist; Strafe ist um so notwendiger, je weniger das Vergehen gegen die bestimmte Person, je mehr es gegen Sitte und Rechtsordnung überhaupt sich richtet. Diebstahl z. B. richtet sich nicht gegen die Person des Einzelnen, sondern gegen den Eigentümer als solchen, also gegen die Eigentumsordnung; ihn zu vergeben ist demnach bedenklicher, als die Ehrenkränkung, die nur gegen mich sich richtet und nicht eine allgemeine Tendenz zu derartigen Vergehungen anzeigt. Anders liegt die Sache bei der Beleidigung des Beamten mit Bezug auf seinen Beruf, weshalb hier auch die Vergebung weniger möglich ist.

2) Es ist eine Thatsache, daß wir durch unzweifelhafte Anzeichen von Reue versöhnlich gestimmt und zur Vergebung geneigt gemacht werden. Mit Recht. Reue ist ein Zeichen, daß die Verletzung nicht eigentlich der dauernden Willensrichtung des Verletzenden entspricht, daß sie aus Irrtum, Versehen, Übereilung, Leichtfertigkeit entsprang. Wird die Reue nicht beachtet, sondern trotzdem mit Rache oder Strafe reagirt, dann wird leicht ein Umschlag eintreten: die Reue wird aufgehoben, durch die Vergeltung ist die Sache ausgeglichen, ja sehr leicht entsteht die Empfindung, mehr als ausgeglichen, und der Bestrafte hat jetzt statt einer Schuld eine Forderung, die er dann bei Gelegenheit einzieht. Allerdings kann auch bei unzweifelhafter Reue eine Strafe angemessen sein; so z. B. in der Erziehung: die Strafe kann die Probe der Reue sein, ächte Reue kann sie geradezu als Sühne selbst begehren, freilich um damit dann zugleich Vergebung zu erlangen. Und ist die Reue nicht tief, so kann die Strafe nötig sein, um das Gedächtnis des Willens zu stärken: die Strafe ist dann Erinnerung, Admonition. — Wo dagegen Reue nicht vorhanden ist, wo bewußter und hartnäckiger Wille, wo freche Bosheit das Unrecht thut und sich dessen rühmt und freut, da ist die Strafe notwendig, um den bösen Willen zu schrecken und zu brechen: vielleicht kann auf diesem Wege selbst eine innere Umwandlung des Willens bewirkt werden, wie denn ächte Bekehrungen zum Tode verurteilter Verbrecher unzweifelhafte Thatsachen sind. — Auch die öffentliche Strafgerechtigkeit strebt diese Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen, doch kann sie der Natur der Sache nach viel weniger

den besonderen Verhältnissen sich anschmiegen und darin liegt ihre Schwäche gegenüber der Strafe in der Erziehung; sie hat notwendig etwas von dem mechanischen Verfahren der Natur an sich, die gar nicht auf die Absicht, sondern blos auf den objektiven Thatbestand Rücksicht nimmt. Auch fehlt es dem Richter in der Regel an Mitteln, die Ächtheit der Reue zu erkennen; ein großes Simuliren würde natürlich die Folge des Eingehens auf diese Erwägung sein, wie es in Zucht- und anderen Häusern gedeiht, wo ein reuiges Wesen als Symptom des Wohlverhaltens angesehen wird. Doch giebt ein reuiges Geständnis dem Richter Veranlassung, mildernde Umstände anzunehmen.

3) Ein dritter Gesichtspunkt wäre der folgende: wo immer Personen in dauernden Verhältnissen zusammenleben, als Gatten, Geschwister, Hausgenossen, Verwandte, Nachbarn u. s. f., da wird Jesu Gebot, dem Bruder nicht siebenmal, sondern siebenzig mal sieben Mal zu vergeben, seinen eigentlichen Ort haben. Kleine Zusammenstöße sind bei enger Lebensgemeinschaft überall unvermeidlich. Wer hier in jedem Fall auf seinem Recht besteht, der macht sich und seiner Umgebung das Leben schwer. Ein gewisses Maaß von Verträglichkeit, die alles ins Ganze rechnet und zum Besten kehrt, ist hier absolute Bedingung friedlichen und glücklichen Zusammenlebens. Zum Besten kehren, ein vortreffliches Wort: dein Bruder ist knapp und hängt ein wenig am Geld, sag: er ist sparsam und ein guter Haushalter; er ist geneigt, seine Meinung stark und rücksichtslos herauszusagen, sag: er ist aufrichtig und liebt die Wahrheit; er ist dem Vergnügen, der Geselligkeit mehr ergeben, als du für notwendig hältst, sag: er hat einen fröhlichen und leichten Sinn. Wer nicht zum Besten kehren kann, wer immer die Sache von der schlimmen Seite nimmt, wer sich an allem, was nicht eben ist, reibt, der wird wohlthun, sich nach Möglichkeit dem Leben mit Menschen zu entziehen. Schopenhauer wählte offenbar für sich das Rechte, indem er des Eingehens enger, persönlicher Beziehungen, der Ehe, der Freundschaft, der Kollegialität, sich durchaus enthielt: allein mit sich selber lebend, genoß er eines leidlichen Friedens, wie er ihn in jenen Gemeinschaften unmöglich hätte bewahren können. Rechthaberisch, mißtrauisch und rachsüchtig, wie er war, hätte er sich und seiner Umgebung das Leben aufs Grausamste verbittert.

Wo dagegen kein dauerndes Verhältnis besteht, sondern nur gelegentliche Berührung stattfindet, wie z. B. beim Handelsverkehr, da wird das Bestehen auf seinem Recht viel mehr berechtigt sein. Das Übersehen und Hingehenlassen des Unrechts würde hier leicht mißdeutet werden; es möchte als Zeichen von Unkunde oder von Bequemlichkeit oder von Furcht und Feigheit aufgefaßt werden und wirkte dann als Aufforderung zu wiederholter und umfassenderer Spekulation. Es ist offenbar, daß durch die Großthuerei, welche sich schämt, im Handel und Wandel, namentlich in kleinen Dingen, auf dem Recht zu bestehen, die Neigung zu Prellereien großgezogen wird, die man überall findet, wo große Herren und reiche Leute ihr Geld zu verstreuen pflegen, wie in Badeorten. — Ähnlich kann die Sache im geselligen Verkehr liegen. Die naseweise Unverschämtheit, den frechen Übermut, der sich der Verhöhnung der guten Sitte als Großthat rühmt, mit Kraft und Schärfe zur Rede zu stellen, ist unter Umständen so gut verdienstlich, als Gauner und Schurken der verdienten Strafe zuzuführen.

Doch wird man es auch nicht als allgemein verbindliche Pflicht bezeichnen dürfen, Kränkungen von dieser Art auf jeden Fall zur Rechenschaft zu ziehen. Offenbar ist es nicht blos gestattet, sondern geboten, sein eigenes Interesse hierbei zu Rate zu ziehen. Das Verhalten jenes Engländers in dem obigen Beispiel mag aus einem löblichen Habitus entspringen; daß es in jedem einzelnen Fall vernünftig und pflichtmäßig sei, ist damit nicht ausgemacht. Jemand reist in Rußland; er wird von einem hohen oder geringen Angestellten um ein großes oder kleines Trinkgeld geprellt. Ist es seine Pflicht, die Sache zu verfolgen, auf die Gefahr hin, einen hoffnungslosen und kostspieligen Proceß führen zu müssen oder am Ende ohne allen Proceß selbst nach Sibirien zu wandern? Mir scheint, er könnte doch sagen: es ist nicht meine Aufgabe, die Sitten der russischen Beamten zu verbessern, wenigstens nicht um diesen Preis. Für einen Russen mag die Sache anders liegen. — Und so wird es doch auch nicht Pflicht sein, jede Beleidigung, die mir in der Gesellschaft widerfährt, zu rächen. Ein Gassenjunge macht mir eine Fratze oder wirft nach mir mit Koth; ich darf es doch wohl als ungeschehen betrachten oder mit Epiktet sagen: das geht mich nichts an. Ein Recensent spricht

Übles von mir; es ist doch wohl mein Recht, darüber zu befinden, ob ich ihn darüber zur Rede stellen oder mir das Wort der salomonischen Weisheit gesagt sein lassen will: noli respondere imprudenti ad imprudentiam ejus, ne similis illi fias; ist doch unter Umständen das einfache darüber Hinwegsehen die empfindlichste Strafe. Ein Esel schlug nach mir aus, sagte Sokrates, als er von einem Vorübergehenden beschimpft wurde, und ging ruhig weiter. Unter Umständen kann freilich auch die exemplarische Abstrafung eines solchen Wegelagerers höchst verdienstlich sein, sofern sie nachfolgende Wanderer schützt und ein öffentliches Gewissen auch für dieses Lebensgebiet auszubilden beiträgt.

7. Das Princip der Rechtsbildung. Recht im subjektiven Sinne wurde oben als der Kreis von Interessen bezeichnet, auf dessen Achtung seitens Anderer er einen begründeten Anspruch hat, Unrecht als der störende Übergriff Anderer in diesen Kreis. Es erhebt sich die Frage: aus welchem Princip sind die Teilungslinien, wodurch die Interessen der Einzelnen gegen einander abgegrenzt werden, zu ziehen? Wenn die Lebensbethätigung der Einzelnen völlig selbständig wäre, so daß ein Eingreifen der einen in die andere überhaupt nicht stattfände, wenn die Interessenkreise gegen einander vollständig isolirt wären, dann bestände die Aufgabe des Rechts einfach in der Aufrechterhaltung dieser Isolirung gegen Willkür und Bosheit. Die Sache liegt aber anders. Die Lebensbethätigung jedes Einzelnen greift in die Anderer über und seine Interessenkreise kreuzen sich mit denen Anderer. Mit Hobbes könnte man sagen: ursprünglich, in einem fingirten Naturzustand, hat und macht jeder Anspruch auf alle Dinge und auf unbegrenzte Ausübung seines Willens und seiner Thätigkeit. Da aber der Bereich der Dinge, auf die er wirken kann, begrenzt ist, und da seine Thätigkeiten mit ihren Wirkungen in das Leben Anderer übergreifen, so entsteht hieraus eine Kollision der Interessen und der Thätigkeiten, aus der, wenn jeder einzig und allein bestrebt wäre, seine Interessen zu erhalten und seinen Willen durchzusetzen, der beständige Krieg Aller gegen Alle hervorgehen müßte. Die Rechtsordnung ist das Mittel, wodurch dem vorgebeugt wird: sie beschränkt und bindet einerseits die Thätigkeit oder die Freiheit des Einzelnen, andererseits schützt sie dieselbe; oder mit Hobbes: die

Rechtsordnung besteht darin, daß einerseits jeder sein Recht auf Alles (jus in omnia) aufgiebt, andererseits dafür ein begrenztes und geschütztes Gebiet zurückerhält. Nach welchem Princip nun sind die Teilungslinien zwischen den widerstreitenden Ansprüchen und Interessen zu ziehen?

Als das nächste und natürlichste Princip scheint sich das Princip der Gleichheit zu bieten: Einer ist Einer, die Interessen des Einen sind so viel wert als die jedes Anderen. Es ist das Princip, mit welchem das Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts gegen das historische und positive Recht zu Felde zog. Von der Voraussetzung der natürlichen Gleichheit der Individuen ausgehend, forderte es gleiches Recht für Alle. Die Folgerung wird richtig sein, wenn die Voraussetzung richtig ist: Gleichheit der Natur, der Anlagen und Kräfte, der Neigung und Bestimmung, fordert Gleichheit der Rechte auf Bethätigung der Kräfte und auf die äußeren Mittel zu ihrer Ausbildung und Übung.

Das positive Recht hat sich allerdings nirgend zu diesem Princip der absoluten Gleichheit des Rechts aller Individuen bekannt; und auch die Vertreter des Naturrechts haben schließlich immer gewisse Einschränkungen als selbstverständlich gelten lassen. Nirgend besteht zwischen Erwachsenen und Kindern Gleichheit des Rechts und nirgend wird sie gefordert: Kinder werden zwar von dem heutigen Recht überall als Träger von Rechten, z. B. von Eigentumsrechten, anerkannt, aber die Ausübung wird ihnen vorenthalten, und ebenso ist ihre persönliche Freiheit den einschneidendsten Beschränkungen unterworfen. Nicht minder zeigt das positive Recht überall Unterschiede des Rechts zwischen den Geschlechtern: die Frauen erscheinen in der Ausübung mancher Rechte verkürzt, wenigstens die verheirateten, und andere sind ihnen fast ganz entzogen, wie die öffentlichen Rechte. Von einigen der neuesten Vertreter des Naturrechts wird nun allerdings die Aufhebung der Rechtsunterschiede zwischen den Geschlechtern gefordert: es wird für die Frauen volle Rechtsgleichheit im Privatrecht und im öffentlichen Recht in Anspruch genommen. Und freilich kann man auch sagen: die bisherige Entwickelung hat sich in der Richtung auf Ausgleichung bewegt. Doch erscheint es gegenwärtig den Meisten, und zwar den Frauen wohl nicht weniger als den

Männern, weder wahrscheinlich noch wünschenswert, daß absolute Gleichheit der Rechtssphären von Männern und Frauen hergestellt werde. — Warum? Ist blos die vis inertiae der Institutionen Ursache? Doch wohl schwerlich. Sondern die Ungleichheit der Rechtssphären entspricht einer Ungleichheit der natürlichen Kräfte und der natürlichen Thätigkeitssphären; und so lange diese besteht, scheint die Rechtsungleichheit natürlich und notwendig. Der militärischen und politischen Thätigkeit des Mannes (wobei denn nicht an das Wählen zuerst zu denken ist), entsprechen die politischen Rechte; seiner Stellung im wirtschaftlichen Leben entspricht, daß er in erster Linie das Recht zur wirtschaftlichen Vertretung des Haushalts nach außen hat. Die wichtigste Thätigkeitssphäre der Frau dagegen ist auch heute noch, so bedeutsam die Wandlungen der letzten Zeit sein mögen, das Hauswesen, und sie wird es bleiben, so lange die Lebensbedingungen des Menschen selbst im wesentlichen dieselben bleiben. Dem entspricht das Recht der Frau: ihr Vorrecht ist das Hausregiment, ein Recht, das allerdings nur durch die Sitte und nicht durch das Recht geschützt wird.

Außer den auf dem Unterschied des Alters und Geschlechts gegründeten Rechtsunterschieden weisen die historischen Rechtsbildungen überall noch Rechtsunterschiede auf, die auf der gesellschaftlichen Klassenbildung beruhen: für Freie und Unfreie oder Halbfreie, für Adlige und Bürgerliche, für Besitzende und Nichtbesitzende galt überall verschiedenes Recht. Dies ist nun der Punkt, auf den das Naturrecht eigentlich seinen Angriff richtete und wo es mit seiner Forderung der Rechtsgleichheit im wesentlichen siegreich durchgedrungen ist. Seit der großen Revolution aller Rechtsverhältnisse auf der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts giebt es in den europäischen Staaten eigentlich keine ständischen Rechtsunterschiede mehr, aus dem Privatrecht sind sie ganz verschwunden und im öffentlichen Recht weichen sie mehr und mehr zurück, einige Reste, z. B. in Gestalt eines Wählercensus, sind alles, was von dem alten System übrig ist. — Warum ist die Rechtsgleichheit hier durchgedrungen? Doch wohl darum, weil die Unterschiede der Kraft und Leistungsfähigkeit und dem entsprechend der Thätigkeitssphären und Pflichten mehr und mehr verschwunden sind: die Stände selbst lösten sich auf und mit ihnen

die ständischen Rechtsunterschiede. Es giebt auch jetzt natürliche Unterschiede zwischen Männern, Unterschiede der geistigen und moralischen Begabung und Bildung, der Neigungen und Fertigkeiten, aber sie sind nicht mehr in Ständen inkorporirt, wie sie es in früherer Zeit wirklich in erheblichem Maaß waren.

Das Princip, dem die Entwickelung des positiven Rechts im ganzen und großen zu folgen scheint, wäre also dies: die Rechtssphären für die verschiedenen Glieder der Rechtsgemeinschaft werden angemessen zu den ihrer Natur und Leistungsfähigkeit entsprechenden Thätigkeitssphären abgesteckt. So weit im ganzen und großen natürliche Gleichheit stattfindet, erstreckt sich auch die Rechtsgleichheit; den großen und wesentlichen, in der Natur der Dinge begründeten Unterschieden entsprechen auch Verschiedenheiten des Rechts.

Vielleicht kann auch das Naturrecht dies Princip sich aneignen. Als das an sich Wünschenswerte könnte man bezeichnen: daß jedes Individuum in absoluter Freiheit und mit unbegrenzter Verfügung über alle Mittel alle Lebensbethätigungen übe, die zur vollsten und reichsten Entwickelung seiner Naturanlagen in einem vollendeten Leben führen und gehören. Dies Ideal der persönlichen Lebensentwickelung wäre zugleich die ideale Pflichterfüllung gegen die Gesammtheit: je reicher und allseitiger die Individuen ihren Lebensinhalt entfalten, desto reicher das Gesammtleben. Macht nun das Zusammenleben Vieler diese absolute Freiheit und dies unbegrenzte Recht unmöglich, fordert sie Einschränkung der Freiheit eines jeden bis zur Verträglichkeit mit der Freiheit aller Übrigen, so wird die Beschränkung aus dem Gesichtspunkt der Gesammtwohlfahrt so zu bestimmen sein, daß dabei das größtmögliche Maaß von Kraftentwickelung und Lebensbethätigung in der Gesammtheit herauskomme. Dies wird geschehen, wenn die Rechtssphären im Verhältnis zu den Kräften und Anlagen abgesteckt werden. Und solcher Verteilung würde auch vom Gesichtspunkt der Einzelnen, wie es scheint, nicht widersprochen werden können: der Billigkeit entspricht die Verhältnismäßigkeit. Oder, wenn man die Thätigkeit der Einzelnen unter dem Gesichtspunkt der Gesammtheit als Pflichten betrachtet, so kann man sagen: entsprechend dem Maaß der Pflichten ist auch das Maaß der Rechte abzustecken.

8. Inkongruenz des Rechts und der Moral. Wenn die

reichste und freieste Entwickelung und Bethätigung der menschlichen Kräfte und Anlagen das höchste Gut menschlichen Lebens ist, so kann nach dem Obigen die Rechtsordnung als ein im Dienst des höchsten Guts thätiger Mechanismus bezeichnet werden, dessen Aufgabe die kraftsparendste Anpassung vieler individueller Kräfte zu gemeinsamer Lebensbethätigung, oder die interessensparendste Ausgleichung vieler sich teilweise kreuzender Interessensphären ist. Je vollkommener eine positive Rechtsordnung dies leistet, desto mehr entspricht sie der Idee des Rechts oder dem, was die Ethik von dem Recht fordert und erwartet.

Die Leistung der Rechtsordnung in dieser Absicht kann aber niemals schlechthin vollkommen sein. In der Natur eines Mechanismus liegt es, daß er mechanisch, das heißt nach allgemeinen Gesetzen, nicht aber nach dem individuellen Erfordernis des einzelnen Falles wirkt. Auch dem Rechtssystem ist diese Wirkungsweise eigen: es bethätigt sich in der Form, daß die einzelnen Fälle aus allgemeinen Regeln entschieden werden. Es wäre an sich ein Recht denkbar, das nur in der Entscheidung einzelner Fälle bestände oder zur Erscheinung käme: es wäre eine Rechtsgemeinde denkbar, die, sei es als Gesamtkörper, sei es durch irgend welche Organe, ohne irgendwie sich selbst oder ihre richterlichen Organe durch eine allgemeine Regel oder ein Gesetz zu binden, lediglich von Fall zu Fall durch freie Erwägung das Rechte fände und bestimmte. In Wirklichkeit giebt es kein Recht in dieser Gestalt; überall hat das Recht die Form allgemeiner Regeln; was im einzelnen Fall Recht ist, wird durch Subsumtion des Falles unter eine der Regeln ermittelt. Die Ursache liegt auf der Hand: allein als allgemeines Gesetz wird seine Erkenntnis und seine Handhabung dem Einzelnen sicher und leicht, und zugleich ist es so allein gegen die Willkür derer, die es handhaben, geschützt. Ein Recht, das nur in Einzelentscheidungen sich offenbarte, wiese den Einzelnen, der in Zweifel über die Grenze eigenen und fremden Rechts wäre, auf die stets unsichere Beurteilung nach analogen Fällen und überließe ebenso der subjektiven Auffassung und Neigung des Richters unbegrenzten Spielraum zu Irrtum und Parteilichkeit. Rechtssicherheit beruht auf Gesetzmäßigkeit. Die Rechtsordnung gleicht hierin der Naturordnung; eine Natur ohne Gesetzmäßigkeit, in der alle Ereignisse ohne jegliche Regel, etwa aus einer absoluten Willkür erfolgten, wäre unerkennbar und praktische

des Barbiergesellen, der auch nicht an Gott glaubte, obwohl er nur ein Barbiergeselle sei. Die „Bildung" ist gewissermaßen als Ersatz der Aufklärung in die Welt gekommen. In den neuhumanistischen Kreisen, die sich um Herder und Goethe sammelten, taucht gegen Ende des vorigen Jahrhunderts das Wort als ein neues auf; der volle Name ist: Bildung zur Humanität; es bezeichnet die Gestaltung des inneren Menschen nach hellenischem Vorbild, im Gegensatz zu der Gestaltung nach dem Vorbild des französischen Hofmannes, andererseits auch der Orthodoxie und des Pietismus. Als die freie, natürliche Bildung des menschlichen Wesens erschien neben jenen die Gestaltung des Hellenen. Wie ist seit jenen Anfängen das Wort herabgekommen! Was sagt es eigentlich jetzt, wenn in der Konversation von Bildung die Rede ist? Wenn ich ganz gewissenhaft mein Sprachgefühl erforsche, so würde ich etwa definiren: gebildet ist, wer über alle Dinge, von denen in der Gesellschaft die Rede ist, mitreden kann, von Goethe und Schiller, von Rafael und Michel Angelo, von Plato und Kant. Ob er mit ihnen empfunden und gedacht, ob er von ihrem Geiste einen Hauch gespürt, darauf kommt es nicht an, wenn er nur von ihnen mitreden kann. Sind es ihm aber fremde Namen, wie dem guten Herrmann Tamino und Pamina waren, dann fehlt ihm, er mag sonst sein und haben, denken und empfinden, was er will, die allgemeine Bildung. Und noch ein anderes Mittel giebt es, woran man, wenigstens in deutscher Rede, erkennen kann, ob jemand Bildung hat: daran nämlich, ob er mit Fremdwörtern umzugehen weiß. Fremdwörter sind Lehnwörter aus fremden Sprachen, durch deren Gebrauch man zu verstehen giebt, daß man nicht zu dem großen Haufen gehöre, der nur die Vulgärsprache spricht, sondern zu jenen Bevorzugten, die auch lateinisch oder französisch reden könnten, wenn sie wollten.

Man hört heutzutage nicht selten über die Zunahme der Halbbildung klagen und sucht die Ursache in den Realschulen oder in dem Einjährigenschein oder worin immer. Ich würde sagen: Halbbildung ist eben das, was im gemeinen Sprachgebrauch Bildung heißt, die Fremdwörter und das Gehörthaben und das Redenkönnen von allen Dingen. Halbbildung ist der Besitz von allerlei Kenntnissen, die nicht innerlich angeeignet und in lebendige Kraft umge-

wandelt sind. Darauf scheint auch die Etymologie zu führen; Bildung bezeichnet ursprünglich den Proceß der organischen Gestaltung, ein Proceß, der sich durch Aufnahme und Aneignung von Stoffen durch das innewohnende Formprincip vollzieht. Halbbildung wäre hiernach eine Bildung, die nicht zu Ende geführt ist; es hat Aufnahme von Stoffen stattgefunden, aber sie sind nicht assimilirt und in organische Kräfte verwandelt worden, sie liegen unverdaut und beschweren als Fremdkörper das organische Leben. Halbbildung kann hiernach so gut in Volksschulen und auf Universitäten, als in Gymnasien und höheren Töchterschulen erworben werden. Und ebenso kann umgekehrt eine volle und ganze Bildung auch bei einem einfachen Mann vorhanden sein, der nie über die Dorfschule hinausgekommen ist; hat er ein aus sich selbst heraus entwickeltes Innenleben, hat er, was immer durch Schule und Leben ihm an Anschauungen und Erfahrungen zugeführt worden ist, innerlich verarbeitet und gleichsam in organische Substanz und lebendige Kraft verwandelt, so ist er ein wohl und rechtschaffen gebildeter Mann. Nicht die Masse des Stoffs, sondern die innere Form macht die Bildung aus. Stoff ohne innere Form ergiebt Halbbildung, Überbildung, Mißbildung oder wie man diese innere Verderbung nennen mag.

3. Wie die Philosophie, so hat auch die Kunst in der Freude an der reinen Betrachtung wenigstens die eine ihrer Wurzeln. Wenn man Spiel im Gegensatz zur Arbeit definirt als freie, nicht einem äußeren Zweck dienstbare Bethätigung von Kräften, wogegen denn Arbeit die Bethätigung von Kräften zur Erreichung eines außer der Thätigkeit selbst liegenden Zieles wäre, so fällt auch die Kunst, so gut als die Philosophie unter den Begriff des Spiels. Alle Beschäftigung mit Werken der schönen Künste ist spielende oder zwecklose Bethätigung sinnlich-geistiger Kräfte. Wer ein Bildwerk, eine Malerei betrachtet, der will nicht etwas lernen, wie jemand, der eine Zeichnung in einem physikalischen oder technologischen Lehrbuch studirt, er will nichts als die zwecklose Bethätigung anschauender und vorstellender Kräfte; wer Gesang oder „Spiel" hört, der will gar nichts als lediglich der Bewegung der Töne innerlich folgen; wer eine Dichtung liest oder ein Drama „spielen" sieht, der überläßt sich dem Spiel der Einbildungskraft, die der Dichter in Thätigkeit setzt.

Die Hervorbringung von Kunstwerken wird jetzt allerdings nicht als Spiel, sondern als Arbeit betrachtet, sie pflegt es auch in dem Sinn zu sein, daß wirtschaftliche Verwertung des Erzeugnisses beabsichtigt wird. Im Ursprung ist aber auch hier die Zusammengehörigkeit von Kunst und Spiel sichtbar. Alle Völker, auch die rohesten, verzieren ihr Gerät: Töpfe, Waffen und Kleider werden mit allerlei ornamentalen Linien, Strichen, Zeichnungen bedeckt; es ist derselbe Spieltrieb, der das Kind antreibt, Tafel und Wände mit Figuren zu bemalen. Gesang und Musik stehen in ursprünglichem Zusammenhang mit Tanz und Festspielen. Derselbe Spieltrieb schafft in epischen Erzählungen die ersten Dichtungen: eine bunte Reihe von Gestalten und Ereignissen, die vor dem inneren Auge des Sängers und Hörers vorüberziehen. Das ursprüngliche Epos besteht und lebt ganz und gar in dem lebendigen Singen und Hören. Noch in diesem Jahrhundert ist ein Epos bekannt geworden, das sich bis dahin allein in der lebendigen Übung der Volksdichtung fortgepflanzt hatte, das finnische. In der langen Nacht der Polarzone kürzten die Finnen mit dialogischer Recitation rhythmischer Erzählungen von Göttern und Helden sich die Zeit: jeder kann sie sagen oder selbst dichtend neu formen. Daher die dem Epos eigentümlichen Variationen der Überlieferung. Bei uns hat sich das Märchen auf dieselbe Weise fortgepflanzt, die Kinderseele, die selbst voll Spiel und Dichtung ist, hat dies Stück lebendiger Dichtung auch den Erwachsenen erhalten; oder hatte erhalten, denn seitdem die Märchen gedruckt zu lesen sind und jede Weihnacht ein Dutzend neuer, selbstgemachter Märchenbücher bringt, ist auch dieser letzte Rest lebendiger Dichtung, den bis dahin seine Verachtung geschützt hatte, im Absterben begriffen: wenn ein gedrucktes Märchenbuch in die letzte Hütte des Haidedorfes gedrungen sein wird, dann wird es fabulirende, dichtende Erzählung als lebendige Funktion des Volks überhaupt nicht mehr geben.

Die andere Wurzel der Kunst liegt im Gefühl und Willen. Jede starke Gefühlserregung ist mit dem Verlangen begleitet, sich zu äußern und mitzuteilen. Liebeslust und Liebesleid, Kampfmut und Trauer, Sehnsucht und Andacht suchen und finden in Dichtung und Gesang erleichternde Entladung. Durch die rhythmisch-melodische

die Definition hinlängliche Allgemeinheit haben, so könnte sie kaum anders lauten als so: ist die Erhaltung erheblicher eigener oder fremder Lebensinteressen nur durch eine weniger erhebliche Verletzung fremder Rechte möglich, so liegt ein Notstand vor, der den Eingriff in das fremde Recht straflos macht. Es liegt auf der Hand, daß keine Gesetzgebung einem derartigen Satz Aufnahme gewähren kann, er würde durch seine eigene Unbestimmtheit alle übrigen Rechtsbestimmungen unsicher machen: was ist ein erhebliches Interesse? Was für ein Feld würde den Advokatenkünsten durch eine derartige Bestimmung eröffnet! Überläßt man dem Richter die Entscheidung, ohne ihn durch eine Definition zu binden oder andererseits durch ein vages Princip irre zu machen, so wird man annehmen dürfen, daß er mit dem Takt des gesunden Menschenverstandes, geschärft durch richterliche Erfahrung, das Richtige treffen wird.

Dagegen vermag ich dem genannten Autor nicht zu folgen, wenn er den Begriff eines eigentlichen Notrechtes, den das Reichsstrafgesetzbuch vermeidet, verteidigt. Es kann moralisch gerechtfertigt sein zu thun, was gegen das juristische Recht ist, aber es kann, wie mir scheint, nicht juristisch als Recht konstruirt werden. Das wäre ein Recht auf Rechtsverletzung. Das Recht kann nur unter Umständen Straflosigkeit für Unrecht einräumen. Vielleicht könnte man eher von einem Notunrecht, in Analogie mit der Notlüge, reden, einem Unrecht, das dem objektiven Thatbestand nach durchaus Unrecht ist, das aber unter den vorliegenden objektiven und subjektiven Umständen nicht wie ein Unrecht beurteilt und behandelt werden kann.

So erkennt also das Recht selbst in dem Begriff des Notstandes und seiner Folge für die rechtliche Beurteilung einer Handlung an, daß es in die Lage kommen könne, durch seinen logischen Mechanismus Unrecht zu thun, d. h. gegen die Idee der Gerechtigkeit zu entscheiden. Die Idee der Gerechtigkeit fordert, daß gleichwertige Interessen als gleiche, ungleichwertige als ungleiche behandelt werden. In der Regel nimmt das Recht auf das Maaß der Interessen, die in Konflikt kommen, keine Rücksicht: es scheidet einfach nach allgemeinen formellen Regeln, und muß es thun. Aber unter ganz abnormen Verhältnissen greift es selbst auf die letzte Quelle der Entscheidung

im germanischen Gemüt Gestalt gewonnen hatte, auch den Sinnen und so dem ganzen Menschen fühlbar zu machen*).

Hiernach können wir nun die Wirkung der Kunst auf das Gemüt so bestimmen. Sie giebt 1) in der Bethätigung der sinnlich-geistigen Kräfte der Muße schöne Erfüllung und gewährt damit reinste und schönste Erholung und Freude. 2) Sie befriedigt und stillt den Drang des Gefühls, sich zu äußern, indem sie zugleich Erregung und erleichternde Entladung herbeiführt. 3) Sie erhebt die Seele aus der Welt der Arbeit und der Bedürftigkeit, des Kampfes und der Not in eine Welt der Freiheit und des Idealen und reinigt sie von dem Staub niedriger Gefühle und Leidenschaften, die im Tagesgeschäft sich an sie hängen. Die innere, freie Gesetzmäßigkeit und Harmonie, welche das Wesen aller Kunstform ausmacht, stimmt auch das Gemüt zu innerer Gesetzmäßigkeit und Harmonie. Endlich 4) sie verbindet und einigt die Volksgenossen, ja darüber hinaus alle Genossen eines Kulturkreises, Alle, die gleichen Glauben und gleiche Ideale haben. Ansichten und Interessen sind verschieden und entzweien; die Kunst, indem sie die Allen gemeinsamen Ideale in sinnlichen Symbolen vergegenwärtigt, wirkt das Bewußtsein, daß im letzten Grunde dennoch Alle eines Sinnes sind, das Gleiche als das Letzte und Höchste anerkennen und verehren. Daher die Verbindung der Kunst

*) In diesem Sinne erklärt Dürer die Aufgabe seiner Kunst: „Die Kunst des Malens wird gebraucht im Dienste der Kirche und dadurch angezeigt das Leiden Christi und viel anderer guter Ebenbilder, behält auch die Gestalt der Menschen nach ihrem Absterben". (Thausing, A. Dürer). So faßt Milton die Aufgabe der Dichtung: „Der Genius des Dichters ist eine Gabe und Offenbarung Gottes, die nur wenigen Erwählten in jedem Volk verliehen ist; er hat den Beruf, gleich der Rede des Seelsorgers, den Samen der Tugend und Sittlichkeit auszustreuen, die brennende Unruhe der Gemüter zu mildern und die Empfindungen zu schönerem Einklang zu stimmen; in herrlichen Tönen die Größe des Allmächtigen zu preisen und was seine hohe Vorsicht in seiner Kirche wirkt und geschehen läßt; die siegreichen Todeskämpfe der Märtyrer und Heiligen, die Heldenthaten der frommen Väter zu besingen, die, stark durch den Glauben, die Feinde Christi schlugen, und den Abfall so vieler mächtiger Reiche von der Gerechtigkeit und der wahren Verehrung Gottes zürnend zu betrauern. Was in der Religion groß und heilig, in der Tugend ernst und süß ist, was im Wechsel des Äußeren, in den Schwankungen des inneren Lebens des Menschen Leidenschaft oder Staunen erregt, das alles schildert der Dichter mit leichten und festen Zügen." (Liebert, Leben Miltons, S. 51.)

brüche bildet einen wichtigen Teil alles Rechts; in den älteſten Rechtsbildungen tritt er am meiſten in den Vordergrund. Die alten deutſchen Volksrechte z. B. beſtehen zum großen Teil aus Bußtaxen, welche die Höhe der Buße für jede Art von Schädigung an Leib und Leben feſtſtellen. — Verſteht man unter Eingriffen in dies Rechtsgebiet blos die handgreiflichen Verletzungen, ſo ſcheint hier das Recht für Übergriffe in der That keinen Raum zu laſſen. Wenn man dagegen jede Kränkung oder Rechtsverletzung zugleich als einen Angriff auf Leib und Leben anſieht, was einen guten Sinn hat, dann läßt das Recht unendlichen Spielraum für ſtrafloſe Lebensminderung des Nächſten, durch Verdruß, Ärger, Kummer, Ausbeutung, Übervorteilung ꝛc. So betrachtet das Evangelium die Sache: wer ſeinen Bruder haſſet, der iſt ein Todtſchläger.

Die zweite Intereſſenſphäre iſt die freie Willensbethätigung. Einbruch in die Freiheit des Anderen wird begangen durch Menſchenraub, Freiheitsentziehung, Nötigung, Drohung, auch der Hausfriedensbruch iſt füglich hierher zu rechnen. In der urſprünglichen Rechtsbildung erſcheint dies Gebiet des Rechtsſchutzes in der Strafandrohung gegen den, der einen Anderen widerrechtlich zum Sklaven macht. Wir haben keine rechtliche Sklaverei und Leibeigenſchaft mehr. Doch fehlt es auch gegenwärtig nicht an Formen der Abhängigkeit, welche einer thatſächlichen Unfreiheit nahe kommen. Die im letzten halben Jahrhundert entſtandene Arbeiterſchutzgeſetzgebung kann man als eine Weiterbildung des Rechtsſchutzes der Freiheit gegen neue Formen der Unfreiheit betrachten. Freiheit im vollen Sinn hat niemand, deſſen Leben und Kraft thatſächlich blos als Mittel zu fremden Zwecken verbraucht wird. Und wer alſo Menſchen in dieſer Weiſe verbraucht oder ſie in dieſen Zuſtand zu bringen oder zu halten ſucht, der handelt gegen das Gebot der Gerechtigkeit, das die Freiheit des Anderen zu achten fordert.

Ein dritter Kreis von Intereſſen, welchen ein Leben um ſich zieht, iſt das erweiterte Eigenleben in der Familie. Einbrüche in dieſes Gebiet werden begangen durch Ehebruch, Entführung, Unterſchiebung von Kindern, Verführung und was dahin gehört. Die gröberen und faßbaren Formen dieſer Vergehungen trifft das Strafgeſetz; die feineren Formen des ſtörenden Eindringens in den Haus- und

Familienfrieden, die Zwischenträgerei, die Aufhetzung, wodurch Entfremdung der Gatten, der Eltern und Kinder bewirkt wird, bleiben dem Recht unerreichbar, so schwer sie moralisch wiegen mögen; man denke an Othellos Freund Jago.

Einen vierten Interessenkreis zieht das menschliche Leben im Eigentum um sich, das die Gesammtheit der äußeren Mittel zur Selbsterhaltung und Selbstbethätigung einschließt. Einbrüche in diesen Kreis werden begangen durch Raub, Diebstahl, Erpressung, Betrug, Unterschlagung, Fälschung, Wucher und was in der langen Liste der Eigentumsvergehen weiter sich findet. Auch hier vermag das Strafgesetz der Praxis unrechtlichen Erwerbs auf fremde Kosten nicht bis in die feineren Methoden zu folgen; die erfinderische Industrie des Gaunertums bleibt dem Gesetz, so sehr es bemüht sein mag, ihm in seine Schlupfwinkel zu folgen, immer voraus.

Ein fünfter Interessenkreis ist die Ehre, das Gebiet der ideellen Selbsterhaltung. Einbruch in dies Gebiet wird durch Beleidigung, üble Nachrede, Verleumdung begangen. Noch mehr als in den obigen Fällen gilt hier, daß das Strafgesetz nur die groben und unvorsichtigen, nicht aber die feineren und listigen, darum nicht minder kränkenden Einbrüche treffen kann. Es giebt tausend Formen anonymen, indirekten, unfaßbaren Ehrabschneidens, für die niemals eine Strafformel gefunden werden kann.

Endlich kann man als einen sechsten, mit dem fünften in engem Zusammenhang stehenden Interessenkreis das geistige Leben bezeichnen, wie es sich in Überzeugungen, Ansichten, Glauben, Religion, Sitten, Lebensgewohnheiten u. s. f. ausprägt. Verfolgung, Beschimpfung, stille oder laute Zeichen der Mißachtung, geringschätzige Übergehung, zudringliche Bekehrungsversuche sind einige von den Formen des Übergriffes in dieses Gebiet. Den inneren Habitus, der zu dieser Art von Ungerechtigkeiten disponirt, pflegen wir Intoleranz zu nennen. Er hat seine natürlichen Wurzeln einerseits in der Unselbständigkeit und Anschlußbedürftigkeit, dem Heerdentrieb, andererseits in dem Hochmut und Unfehlbarkeitsdünkel der Menschen. Die Masse der Menschen wird ihrer Sache nur sicher, wenn die Umgebung einmütig denselben Weg geht, denselben Gedanken denkt. Daher verlangt sie, daß jeder sich ihr anbequeme. Abweichung wird

die Summe der Lebensempfindung eines Volkes ausdrückt, so wird sie ja jedem, der aus der Substanz eines Volkes geboren und genährt ist, Verständliches zu sagen haben. Es kann nicht jeder hervorbringender Künstler und auch nicht sachverständiger Kunstrichter sein; aber als Genießender, so sollte man meinen, müsse jeder, wenn auch in verschiedenem Maaße, an der Kunst Anteil haben.

Dafür scheinen auch geschichtliche Thatsachen zum Zeugnis angeführt werden zu können. Die griechische Kunst, auf dem Höhepunkt ihrer Entwickelung, stand, darüber ist ja allgemeine Übereinstimmung, hinter der Kunst der Gegenwart keineswegs zurück, weder in Hinsicht auf den Gehalt, noch in Hinsicht auf die Form. Dennoch war sie nicht blos für einen kleinen Kreis von Gebildeten da: Aeschylos und Sophokles haben ihre Dramen, Demosthenes hat seine Reden nicht für Leute verfaßt, die das Abiturientenexamen hinter oder vor sich hatten, sondern für die ganze Bürgerschaft. Und ebenso muß die ganze atheniſche Bürgerschaft für den Wert der Werke der Baukunst und der Plastik, mit denen die Stadt im 5. Jahrhundert geschmückt wurde, Sinn und Verständnis gehabt haben: dieselben konnten ja nicht entstehen, ohne daß die Bürgerschaft zuvor von ihrem Wert sich überzeugt hatte.

Und wenn man hier auf die Sklaven verweist, die den Bürgern Muße und Bildung ermöglicht hätten, so erinnere ich an die mittelalterliche Kunst. Auch sie besitzt in hohem Maaße Gestaltungskraft und Formsinn, Reichtum und Tiefe des Gehalts. Auch sie arbeitete nicht für eine kleine Schicht von Gebildeten, sondern für das ganze Volk. Die mittelalterliche Kunst stand im Dienst der Kirche, Baukunst und Bildnerei, Malerei und Musik hatten zur wesentlichen Aufgabe, den Gottesdienst würdig und feierlich zu machen. Wie nun Kirche und Gottesdienst, Sakrament und Predigt für Alle dieselben waren, so waren es auch die Künste, die für sie arbeiteten. Die zahllosen Gotteshäuser, mit denen die mittelalterlichen Städte erfüllt sind, wer hätte sie gebaut, wenn nicht der Sinn für ihren Wert allgemein gewesen wäre? Sie sind ja nicht vom Staat mit dem Geld der Steuerzahler gebaut, auf Grund einer abstrakten Erwägung, daß etwas für die Kirche oder für die Kunst geschehen müsse, sondern von Körperschaften und Bürgerschaften, Gott zur Ehre, sich selber zur

mellen Gleichberechtigung, Anspruch? Daß nicht jede Äußerung, die sittlich nicht zu rechtfertigen ist, oder die meinem sittlichen Gefühl oder Geschmack zuwider ist, mir das Recht zu einer Zurechtweisung oder zur Äußerung meiner Mißachtung giebt, liegt auf der Hand; freilich ebenso, daß ich nicht verpflichtet bin, alles ohne Widerspruch geschehen zu lassen: es kann im höchsten Maaße gerechtfertigt sein, unverhohlene Verachtung zu äußern. Eine Formel, nach der eine sichere Entscheidung in jedem Fall möglich wäre, kann es auch hier nicht geben. Es ist Sache des Takts, das Richtige angesichts des konkreten Falles und seiner Umstände zu finden.

10. Der Zweikampf. In seinem gegenwärtigen Bestand kann derselbe als eine Form geregelter Selbsthilfe gegen Ehrenkränkungen erklärt werden. Historisch betrachtet, ist er ein Überrest älterer Rechtsbildung. Im Mittelalter war er ein anerkanntes Rechtsmittel zur Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten; der Ausfall eines Kampfes wurde, wie der Ausfall anderer Berufungen an Gottes Urteil, zum Mittel der Rechtsentscheidung durch die Annahme, daß Gott dem Recht zum Sieg verhelfen werde. Übrigens gehört der Ursprung des Zweikampfes einer noch älteren Schicht der Rechtsbildung an, als diese Deutung, er weist auf eine Zeit zurück, wo die Selbsthilfe neben dem öffentlichen Rechtsschutz überhaupt noch ihre anerkannte Stelle hatte.

Wie kommt es, daß gerade auf dem Gebiet der Ehrenkränkungen die Selbsthilfe sich erhalten hat, während sie sonst durch den staatlichen Rechtsschutz überall verdrängt ist? Und zwar erhalten nicht blos als ein thatsächliches Vorkommnis, als welches ja Selbsthilfe überall vorkommt, sondern auch als ein Stück lebendigen Rechtsbewußtseins, wenigstens bei gewissen Klassen der Bevölkerung? Denn offenbar wird das Duell, obwohl es widerrechtlich ist, von diesen Klassen mit anderen Augen angesehen, als jeder andere Rechtsbruch. Ja das Recht selbst entzieht sich nicht dieser Anschauung, indem es für das Duell ausschließlich Festungshaft als Strafe festsetzt, eine Strafe, die eben dadurch charakterisirt ist, daß sie die Ehre des Bestraften nicht mindert.

Die Ursache scheint in folgendem zu liegen. Auf keinem Gebiet ist der staatliche Rechtsschutz so unvollkommen wirksam, als auf dem

Die Urſache hierfür iſt, daß unſere Litteratur und Kunſt nicht, wie die griechiſche, in ſtetiger Entwickelung aus dem Eigenleben unſeres Volkes hervorgewachſen iſt. Zweimal hat unſer Innenleben in ſeiner Entwickelung eine große Unterbrechung erlitten, die erſte durch die Bekehrung zum Chriſtentum, die andere durch die Bekehrung zur Antike: mit jener beginnt das Mittelalter, mit dieſer die Neuzeit. Beide Male fand ein bewußtes Verwerfen des bisherigen Lebens, eine Art von geiſtiger Wiedergeburt ſtatt. Das erſte Mal war es Religion und Kultur des chriſtlich gewordenen Altertums, welche angenommen wurde. Ohne Zweifel war die Religion und die Kultur, welche die Kirche brachte, dem heimiſchen Lebensinhalt unermeßlich überlegen. Dennoch war die Bekehrung zugleich eine große Störung; ein Volk wechſelt die Religion nicht, wie man einen Rock wechſelt. Die Religion iſt die Seele, die innere Lebensform eines Volkes, alles iſt davon durchdrungen, ſeine Sprache, ſeine Dichtung, ſeine Sitten, ſeine Lebensordnungen, ſeine Ideale. Es iſt bekannt, mit welcher Eiferſucht die neue Religion den alten Glauben, die altheiligen Bräuche, die alte Dichtung, die alten Ideale verfolgte und austilgte.

Die neue Religion lebte ſich in das Volk hinein; das Pfropfreis gedieh auf dem alten Stamm und trieb kräftige Zweige: das Rittertum, mit ſeiner wunderbaren Vereinigung von kriegeriſcher Tapferkeit und chriſtlicher Barmherzigkeit, die Mönchsorden, mit ihrer nicht minder wunderbaren Vereinigung von Kultur und Aſkeſe, die ſcholaſtiſche Philoſophie, mit ihrer Vereinigung von kindlichem Glauben und männlichem Denken, die mittelalterliche Kunſt, mit ihrer Vereinigung von übernatürlichem Gehalt und ſinnlicher Form. Aber nun kam die zweite große Unterbrechung, die ſich ſelber als Renaiſſance bezeichnet. Nicht weniger ſchroff, als das erſtemal, iſt auch hier das Abbrechen der bisherigen Entwickelung. Wie bei der Bekehrung zum Chriſtentum das vorige Leben als Heidentum und Greuel verworfen wurde, ſo nun das Mittelalter als ſchmutzige gothiſche Barbarei. Die Humaniſten finden nicht Worte genug, um ihren Abſcheu vor dem Mittelalter auszudrücken: ſeine Sprache, ſeine Wiſſenſchaft, ſeine Kunſt, iſt nichts als ſcheußliche Barbarei. Ja ſelbſt ſeine Religion iſt nicht Chriſtentum, ſondern ein götzendieneriſcher Greuel; ſo urteilt die Reformation und vereinigt ſich mit dem Humanismus zur Zerſtörung der alten

Formen des kirchlichen Lebens. Die Furcht vor dem Götzendienst zerstörte das ganze sinnliche Dasein der Religion, sowohl in der inneren Anschauung, als in der äußeren Darstellung: mit der Heiligenverehrung wurde der Kunst ihr eigentlicher Gegenstand genommen.

Diese zweite Unterbrechung unseres geschichtlichen Lebens ist in den seitdem verflossenen vier Jahrhunderten nicht ebenso überwunden, wie die erste im Mittelalter. Das klassische Altertum ist bisher nicht, wie einst das christliche Altertum, in unser Volksleben in dem Sinn aufgenommen, daß unser ganzes Leben davon durchdrungen wäre und Alle daran Teil hätten; es ist wohl auch fraglich, ob das jemals geschehen kann, und ob es wünschenswert ist, daß es geschehe. Die Kultur der Renaissance hat ihren Bestand in einem kleinen Bruchteil der Bevölkerung, demjenigen nämlich, der auf den humanistischen Gymnasien eine gelehrte Bildung erhält; freilich ein wichtiger Bruchteil, es sind diejenigen, die zu Führern und Lehrern des Volkes auf allen Lebensgebieten berufen sind. Aber diese Gruppe steht eben nicht ganz innerhalb des Volkslebens, sie steht als eine besondere Schicht daneben oder, wenn man will, darüber: als Gelehrtenstand, der eben durch die sogenannte klassische Bildung von der Gesammtheit mit scharfer Grenzlinie getrennt wird. Diese Kluft zwischen Gelehrten und Ungelehrten hat sich eigentlich erst seit der Renaissance aufgethan. Im Mittelalter gab es den Unterschied von Klerikern und Laien; es war auch ein Unterschied der Bildung, doch ging er nicht tief: der Kleriker verstand Latein, die Sprache der Kirche, aber seine Lebens- und Weltanschauung war auf demselben Boden gewachsen, wie die des Ritters und Bauers. Auch fand wegen des Cölibats keine Erblichkeit der Bildungsunterschiede statt. Erst seit dem 16. Jahrhundert hat sich von dem Volk das Gelehrtentum innerlich losgelöst. Es ist von ihm nicht blos durch eine gelehrte oder technische Kenntnis geschieden, es steht mit seiner ganzen Lebensanschauung nicht auf dem Boden unseres Volkstums, und es ist stolz darauf; es sucht im klassischen Altertum, was es daheim nicht findet: die vollkommene Bildung des Menschen, die Humanität, die sonst nur in mehr oder minder verkrüppelter Form vorkommt. Der Kultus des Altertums ist für die Gelehrten wie eine Art zweiter Religion, eine vornehmere Religion, an der eben die Masse keinen Anteil hat. In der zweiten Renaissance, mit der das 18. Jahr-

hundert die durch die große religiöse Bewegung des 16. Jahrhunderts unterbrochene erste Renaissance wieder aufnahm, erreichte dieser Kultus seinen Höhepunkt. Unsere Gymnasien sind am Anfang dieses Jahrhunderts als Kultstätten dieser „Religion der Gebildeten" neu gegründet worden, Homer ihr heiliges Buch.

Was wir nun unsere National-Litteratur und Kunst nennen, das gehört wesentlich dieser Gruppe der klassisch Gebildeten an. Es hat nicht in unserem Volksleben, sondern in der Gelehrtenschule seine Wurzeln. Daher hat es überall gelehrten Charakter. Unsere sogenannte klassische Litteratur bedient sich zwar nicht mehr, wie die neulateinische und neugriechische Poesie des älteren Humanismus, der alten Sprachen, doch lehnt sie sich gern in Form und Inhalt an altklassische Muster. Man kann es ja alle Tage mit großer Gelassenheit aussprechen hören: um unsere Klassiker zu verstehen, sei die klassische Bildung, die das Gymnasium gebe, die notwendige Vorbedingung. Der gute Zweck läßt vielleicht hin und wieder die Sache übertreiben, aber wer wollte leugnen, daß etwas Wahres daran ist?

Ebenso haben die übrigen Künste gelehrten Charakter. Man nehme, um von der Skulptur nicht zu reden, die ja ein ganz exotisches Gewächs ist, sofern sie nicht Porträtstatuen bildet, die Baukunst. Sie wächst nicht aus dem Handwerk hervor, sondern wird auf Akademien gelernt; sie hat nicht in unseren Bedürfnissen und unseren Lebensbedingungen ihre Wurzeln, sondern in gelehrter Überlieferung. Man wählt nach Willkür einen Styl und nun wird die gegebene Form dem, was die Not verlangt und gewährt, so gut es gehen will, angepaßt. So entstehen jene seltsamen Bildungen, die in unseren Straßen zu sehen sind: Pfeiler aus Ziegelsteinen, die durch einen Blechmantel zu korinthischen Säulen gemacht werden; Konsolen aus Gyps, die an ein Gesims von Holz als dessen vorgebliche Träger angeleimt werden, bis sie abfallen; Gebäude, die wie griechische Tempel aussehen wollen und zu dem Ende sich mit Säulen umgeben, dann aber, sich besinnend, daß sie zu Ausstellungsräumen für Bilder bestimmt sind, in die Zwischenräume der Säulen Mauern und Fenster einfügen, so daß die Säulen nun mit halbem Körper aus dem Mauerwerk vorragen, ein kläglicher Anblick. Mehr ist die Malerei einheimisch und am meisten die Musik; ist es darum, weil sie, da die griechische Musik, man möchte

sagen glücklicher Weise, nicht erhalten geblieben ist, sich selbständiger hat entwickeln müssen? —

Es liegt mir fern zu tadeln oder die Geschichte meistern zu wollen, ein so anmaßendes als vergebliches Unternehmen. Die Dinge sind, wie sie sind, auch die geschichtlichen; es war für das deutsche Volk ohne Zweifel unmöglich, isolirt seinen Weg zu gehen, und ich bin auch bereit zu glauben, daß es unter den möglichen Wegen den besten eingeschlagen hat. Aber diese Bescheidenheit kann uns nicht abhalten, uns einzugestehen, daß unsere Bildung, wie sie nun einmal durch die weltgeschichtliche Lage unseres Volkes geworden ist, nicht allen Wünschen gerecht wird, daß im besonderen die Kunst uns nicht ist, was sie einem Volk sein kann. Sie wird uns auch nicht abhalten, uns einzugestehen, daß aus dieser Lage der Dinge Folgen fließen, die nicht erfreulich sind. Vor allem liegt eines auf der Hand: das Leben der Masse ist durch den Mangel an schöner und erhebender Freude verarmt und verkümmert: ihr Genießen ist gemein. Bei der Arbeit ist sie respektabel, vielleicht auch in der Entbehrung und im Leiden, aber beim Genießen ist sie durchweg für den feiner gebildeten Sinn abstoßend gemein. — Aber auch die Kunst selbst verkümmert, wenn sie nicht im ganzen und vollen Volksleben wurzelt. Wenn sie blos für die oberen Gesellschaftsschichten vorhanden ist, entartet sie leicht zu einem bloßen Putz und Schmuck, zu einem Gegenstand des Luxus und der Aufzeigung, oder sie sinkt gar herab zu einer gefälligen Dienerin der Sinnenlust oder der Unterhaltungssucht und des Sensationsbedürfnisses. Es ist ja niemandem unbekannt, in welchen sumpfigen Tiefen zu unserer Zeit hin und wieder Vorstudien zu Bildern und Romanen gemacht werden.

Ob unser Volk eine große, in den Tiefen seines Eigenlebens wurzelnde Kunst wieder heben wird? Ob es neue Formen und neue Inhalte künstlerischer Darstellung aus seinem innersten Wesen mit schöpferischer Kraft hervorbringen wird? Ob es sich fähig erweisen wird, von dem Fremden das Assimilirbare sich anzueignen, das Andere abzustoßen? Niemand vermag es zu sagen. Nur das Eine darf man vielleicht sagen: ist das deutsche Volk mitsammt seinen Nachbarvölkern noch zu langem Leben berufen — eine Sache nicht des Wissens, sondern des Glaubens — so wird es auch wieder eine allgemein an-

erkannte und empfundene Welt der Ideale besitzen, ohne solche kann ein Volk nicht auf die Dauer leben; und diese Idealwelt wird sich auch wieder eine sinnliche Darstellung in Werken der Kunst schaffen. Welche Gestalt diese Kunst der Zukunft, die nicht bei der Gelehrsamkeit zu Lehen geht, haben wird, das liegt jenseits aller historischen Prophetengabe. Eines allerdings drängt sich auf: die Enge des intellektuellen Lebens, welche die Fruchtbarkeit und Sicherheit der schöpferischen Phantasie so sehr begünstigt, kommt nicht wieder: Mythologie und Sage, die mit ihren Idealgestalten der Kunst der Vergangenheit den Stoff darbot, kann nicht aufs neue entstehen.

Fünftes Kapitel.

Ehre und Ehrliebe.

1. Den auf Ehre gerichteten Trieb kann man als eine eigentümliche Modifikation des Selbsterhaltungstriebes ansehen; er ist gerichtet auf die Erhaltung des Selbst in der Vorstellung und zwar sowohl in der eigenen als in der fremden Vorstellung. Man könnte ihn den ideellen Selbsterhaltungstrieb nennen.

Was ist Ehre? — Ehre ist das Maaß von Geltung und Wert, das einem jeden in der Schätzung seiner Umgebung beigelegt wird. Jeder Mensch erregt durch sein Wesen und seine Leistungen bei seiner Umgebung Gefühle, in welchen sich eine Wertschätzung ausdrückt: Achtung und Verachtung, Bewunderung und Geringschätzung, Verehrung und Abscheu. Indem diese Gefühle im Urteil sich äußern und mit dem gleichnamigen Gefühlen Anderer sich berühren, verstärken, ausgleichen, entsteht etwas wie eine allgemeine Meinung von der Bedeutung des Einzelnen in dieser Gesammtheit: das ist seine objektive Ehre. — Dem tierischen Leben fehlt diese Erscheinung: erst im Menschen erreicht das intellektuelle und sociale Leben eine Ausdehnung und Festigkeit, daß eine derartige dauernde Spiegelung des Einzelwesens in einem Gesammtbewußtsein zu Stande kommen kann.

Soviel verschiedenen Gemeinschaften oder Kreisen jemand ange-

hört, so vielfach ist auch seine Ehre. Insofern jemand Glied einer politischen Gemeinschaft ist, hat er politische Ehre. Das Maaß derselben drückt die Bedeutung aus, welche er für die politische Gemeinschaft oder den Staat hat. Die Rangklassen sind ein Versuch der systematischen Abstufung der politischen Ehre; wobei denn zu beachten ist, daß die unterste Stufe, die des Staatsbürgers schlechthin, nicht mehr als Rangklasse gezählt wird. Daß sie aber besteht, daß auch hier noch politische Ehre vorhanden ist, kommt zum Vorschein in der Strafe der Aberkennung des „bürgerlichen" d. h. der staatsbürgerlichen oder politischen Ehrenrechte: dieselbe bewirkt den Verlust aller Ämter, Würden, Titel, Ehrenzeichen, sowie die Unfähigkeit, als Soldat, Wähler, Geschworener, Zeuge und Vormund zu fungiren. Es ist die Erklärung der politischen Wertlosigkeit dieses Individuums.

Neben der politischen Ehre giebt es eine besondere gesellschaftliche Ehre. Jeder ist Glied der Gesellschaft, seine Bedeutung als solches wird durch das Maaß seiner socialen Ehre ausgedrückt. Die sociale Rangstufe wird wesentlich bestimmt durch Geburt, Reichtum, wirtschaftliche und geistige Leistungen. Die sociale Ehre strebt überall sich in politische zu verwandeln, oder vielmehr sich durch Zuerkennung eines Rangs die staatliche Sanktion zu verschaffen. Der Staat kommt diesem Bedürfnis durch das Titel- und Ordenswesen entgegen. Er macht den reichen Kaufmann zum Kommerzienrat, den angesehenen Arzt zum Sanitätsrat, den berühmten Gelehrten und Professor zum Geheimen Regierungsrat; es wird durch diese Titel kein Amt verliehen, kein Auftrag gegeben, der Professor hat nichts zu regieren und er wird auch nicht um Rat gefragt, weder in öffentlichen noch in geheimen Sachen: es wird lediglich die gesellschaftliche Bedeutung, die sociale Rangstufe durch den Titel von Staatswegen anerkannt und öffentlich sichtbar gemacht. Das Letztere ist im wesentlichen auch die Leistung der Orden; mit ihren Gradabstufungen, die ihnen wesentlich ist, haben sie die Aufgabe, die sociale und die politische Rangstufe des Trägers öffentlich sichtbar zu machen. — Während die Verleihung von Titularwürden ihre Ausbildung dem modernen Staat verdankt, stammt der Adel aus einer älteren Schicht der Rechtsbildung. Auch er beruht auf socialer Auszeichnung, die wieder durch

Reichtum, Geburt und persönliche Leistungen erworben war, und auf Anerkennung dieser Auszeichnung von Seiten des Staates durch politische Vorrechte.

Innerhalb der großen umfassenden Lebensgemeinschaften bestehen die engeren Kreise mit ihrer besonderen Ehre: es giebt eine Kaufmannsehre, eine Künstlerehre, eine Officiersehre, eine Kavaliersehre, eine Studentenehre, u. s. f. Der Besitz derselben bedeutet, daß ein Glied dieses Kreises den besonderen Anforderungen gerecht wird, die innerhalb desselben an es gestellt werden.

Und wie der Einzelne, so haben auch die Kollektivwesen ihre Ehre: eine Familie hat ihre Familienehre unter den übrigen Familien, ein Stand unter den Ständen, ein Beruf unter den Berufen, ein Volk unter den Völkern. Die Einzelnen haben an dieser Kollektivehre Anteil: ein Engländer mag unter Engländern eine Ehre haben, welche er will; unter Fremden hat er die Ehre eines Engländers überhaupt. Diese gemeinsame Ehre ist ein höchst wichtiger Faktor in allem Gemeinschaftsleben: er hält als festester Kitt die Glieder der Gemeinschaft zusammen. Die Familienehre hält die Glieder einer Familie noch zusammen, wenn die Liebe und selbst die gegenseitige Achtung unter ihnen verschwunden ist; an der Schande eines einzigen müßten doch alle mittragen.

2. Was ist die Bedeutung der Ehre für die menschliche Lebensgestaltung?

Da Mehrung der Ehre Lust, Minderung Schmerz bewirkt, so hat die Rücksicht auf Ehre augenscheinlich die Tendenz, den Willen zum Trachten nach den Dingen zu bestimmen, die die Ehre mehren, zum Fliehen vor den Dingen, die sie mindern. Gemehrt wird im allgemeinen die Ehre durch die Dinge, welche Macht und Einfluß eines Individuums auf seine Umgebung steigern, oder mit andern Worten, welche seine Fähigkeit, Anderen zu nützen und zu schaden, erhöhen. Von dieser Art sind z. B. Stärke, Gewandtheit, Tapferkeit, Waffenübung; es sind dies die Eigenschaften, welche in der ursprünglichen Gesellschaft das Maaß der Ehre in erheblichem Maaß bestimmen: die Furchtbarkeit eines Mannes als Feind und andererseits der Wert des Schutzes, den er als Freund verleiht, hängt von ihnen zunächst ab. Dazu kommt dann der Reichtum, den die Sprache, indem sie

ihn Vermögen nennt, als sociale Macht bezeichnet. Ferner Geburt und Stand, welche namentlich durch Verbindungen wirksame Macht verleihen. Endlich Klugheit und Beredsamkeit, die bei höherer politischer Entwickelung in die leitenden Stellungen, sei es des Volksführers, sei es des Staatsbeamten, führen. Die Helden des griechischen Epos repräsentiren diese verschiedenen Typen der Geltung und Auszeichnung in einfachster Gestalt: Achilles Kraft und Tapferkeit, Agamemnon Geburt und Reichtum, Odysseus und Nestor Klugheit und Beredsamkeit. Endlich gehören auch die Eigenschaften, welche Zuneigung und Vertrauen erwerben, in gewissem Maaße hierher: Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Dienstfertigkeit, Wohlwollen. Sofern sie Freunde erwerben, steigern sie zugleich auch die Macht eines Mannes, und insoweit gehören auch sie zu den Dingen, die zu erwerben oder mit deren Schein wenigstens sich zu umgeben die Rücksicht auf Ehre antreibt. — Minderung der Ehre oder Schande bringen dagegen die Dinge, die diesen entgegengesetzt sind: Feigheit, Mangel an Kraft und Geschick, Armut, Dummheit, Unredlichkeit, Lüge und was diesen verwandt ist.

Man kann also sagen: der Ehrtrieb hat die Tendenz, den Willen vor allem zur Kultur der selbstischen Tüchtigkeiten, in zweiter Linie auch zur Erwerbung socialer Tugenden oder mindestens zur Vermeidung von Unrecht, Lüge und Verbrechen zu bestimmen.

Es bedarf nicht der ausführlichen Darlegung, wie ungemein bedeutend die Wirksamkeit dieses Triebes für die moralische Kultur der Gattung wie des Einzelnen ist. Die Ausbildung der menschlichen Tugenden in der Gattung, der Tapferkeit, der Großmut, der Gerechtigkeit, der Wahrhaftigkeit, die Ausbildung aller kulturellen Tüchtigkeiten, der wirtschaftlichen wie der geistigen, ist ohne diesen beständig wirksamen Antrieb kaum denkbar. Die Rücksicht auf Ehre und Schande ist es, die auch dem dürftigen Boden noch einige Früchte abgewinnt: die träge Natur wird durch die Furcht vor der Schande der Armut zur Anstrengung gestachelt; das furchtsame Temperament wird durch die Furcht vor dem Vorwurf der Feigheit zum Standhalten gebracht; das trotzige und widerborstige Naturell wird durch die Scheu vor Strafe und Schande unter Regel und Gesetz gebeugt. Und gar hervorragende Leistungen und große Thaten vermögen wir uns kaum

zu denken ohne kräftigen Ehrtrieb. Der Ruhm, die Ehre in der höchsten Steigerung und Ausbreitung — es ist die Ehre nicht blos bei einem Volk und einem Geschlecht, sondern bei allen Völkern und Zeiten — war die wirksamste Triebkraft in allen Männern, welcher das Schicksal sich bediente, die großen Wendungen in der Menschheitsgeschichte herbeizuführen, in Alexander, Cäsar, Friedrich, Napoleon. Auch große geistige und künstlerische Leistungen wären schwer zu denken, wenn die Aussicht auf Auszeichnung, Ruhm und dauerndes Leben im Andenken der Menschen nicht wäre. Die Ruhmbegierde giebt zwar nicht den schöpferischen Trieb, aber ohne sie würde er nicht leicht zur Entwickelung gelangen. Selbst bei den großen Heiligen war die Aussicht auf Ruhm nicht ohne Wirkung: verschmähten sie den Ruhm bei Menschen, so geschah es, um des höheren Ruhms bei Gott teilhaft zu werden.

Die Gegenprobe wird gemacht, wo die Rücksicht auf Ehre und Schande völlig wegfällt. Wo es keine Furcht vor Schande mehr giebt, weil keine Ehre mehr zu verlieren ist, da thut sich der Abgrund der Verworfenheit auf. In jeder Großstadt giebt es eine solche Gruppe von Ehrlosen; die berufsmäßigen Gauner und Prostituirten bilden die beiden zusammengehörigen Hälften derselben: es sind diejenigen, die keine Ehre mehr zu verlieren und keine Hoffnung, sie wiederzugewinnen haben. In dem Werk von Avé-Lallemant, das deutsche Gaunertum (4 Bde. 1858 ff.) findet man ausführlich beschrieben, wie diese Ehrlosen eine Art Gegengesellschaft mit eigener Sprache, eigenen Sitten und Gebräuchen, ja einer eigenen Ehre, der Gaunerehre, bilden, so wenig ist der Mensch im Stande, ganz auf Auszeichnung und Ehre zu verzichten. Ihre Sprache ist ein Gemisch aus dem Auswurf aller Sprachen, besonders hat die Sprache des Volkes dazu beigesteuert, das seine Volksehre unter den Völkern eingebüßt hat, des jüdischen; ihre Sitte ekelhafte Unsitte; die Gaunerehre das Maaß der Schande, das jeder gleichsam als Einsatz mitbringt, je schändlicher sein Name in der ehrlichen Gesellschaft, desto angesehener ist er in der Gegengesellschaft.

3. Das rechte Verhalten des Einzelnen zur Ehre, die Tugend, zu der der Ehrtrieb erzogen wird, nennen wir Ehrliebe. Man kann sie erklären als die habituelle Willensrichtung und Verhaltungsweise,

welche die Anerkennung der Tüchtigen und Guten durch ehrliche und tüchtige Leistung zu erringen strebt. Vielleicht kann man sie zweckmäßig von zwei Seiten charakterisiren als rechten Stolz und rechte Demut. Stolz (wohl zu unterscheiden vom Hochmut) ist der Gegensatz von zwei Formen der Entartung des Ehrtriebes: der Eitelkeit und dem Ehrgeiz.

Eitel ist, wer um nichtiger Dinge willen bei nichtigen Menschen Ehre sucht. Der Eitle ist darauf aus, durch feinen Anzug und feine Manieren, durch Fremdwörter und Fremdgedanken, durch Kennerschaft und Virtuosität in nichtsnutzigen Künsten die Bewunderung der Beliebigen zu erregen, die eben zugegen sind; er ist stets auf der Suche nach solchen, denen er diese Dinge vorzeigen kann, seine Nase ist beständig auf Witterung der Anerkennung und Bewunderung aus. Ehrgeiz ist Eitelkeit in einer höheren Sphäre; es ist das unbedingte Streben nach Ehre und Anerkennung. Ehrgeizig wird der genannt, in dem das Streben nach Ehre absolut herrscht, sodaß alle übrigen Rücksichten dagegen zurücktreten, die Rücksicht auf Tüchtigkeit und Leistung, auf eigene Pflicht und fremdes Recht, auf gutes Gewissen und eigene Wohlfahrt.

Die Eitelkeit kann man die weibliche, den Ehrgeiz die männliche Form der Entartung des Ehrtriebes nennen. Bei den Frauen richtet sich das Bestreben, Anerkennung zu finden, zuerst auf die äußere Erscheinung; daher die Neigung zu Putz und allerlei Künsten und Mitteln, der Natur nachzuhelfen. Offenbar hängt die Sache mit der gesellschaftlichen Lage des Geschlechts zusammen: die Frau hat keine selbständige Ehre, weder politische noch sociale, sie hat Teil an der des Mannes. Der Ehrtrieb, der in ihr ist, kann also nur indirekt Befriedigung finden: dem Mann anziehend zu sein, ist für sie unter allen Umständen der gewiesene Weg zu jedem Ziel. Bei Männern ist die Eitelkeit seltener, dafür um so widerwärtiger: ein Mann, der sich putzt und ziert, wird von Männern und Weibern gleich sehr verabscheut.

Der Ehrgeiz dagegen ist eine dem Mann in gewissem Maaß natürliche Übertreibung der Ehrliebe. Die Richtung wird demselben in der Regel durch Geburt und Beruf gegeben. Der Kaufmann setzt seine Ehre in den Reichtum, der Credit ist das Maaß desselben. Der

Adel ſetzt ſie in den politiſch-militäriſchen Rang, der Fürſt in die Stärke ſeines Regiments und die Größe ſeines Einfluſſes auf die Politik des Staatenſyſtems, dem ſein Land angehört, der Bauer in die Größe und den Wohlſtand ſeiner Haushaltung und ſeiner Äcker u. ſ. f. Hat der Ehrgeiz, welcher Stand und Familienüberlieferung giebt, mehr einen ruhigen, ſtätigen und gleichſam männlichen Charakter, ſo nähert ſich der Ehrgeiz, der auf perſönliche Auszeichnung durch litterariſche, künſtleriſche, wiſſenſchaftliche Leiſtung gerichtet iſt, der weiblichen Form des Ehrgeizes, der Eitelkeit. Er iſt reizbarer, das Selbſtbewußtſein ſchwankender, offenbar weil es ſich hier einerſeits um allerperſönlichſte Leiſtungen und Wirkungen handelt, andererſeits weil eine objektive Abſchätzung der Bedeutung dieſer Art von Leiſtungen unmöglich iſt. Die Leiſtungen eines Generals, die Macht eines Fürſten, der Beſitz eines Kaufmanns laſſen ſich im Verhältnis zu anderen mit einiger Beſtimmtheit feſtſtellen; wer aber will den poetiſchen Wert eines Gedichts, den künſtleriſchen eines Gemäldes im Verhältnis zu anderen feſtſtellen? Die Illuſion findet hier wenig Widerſtand und Illuſion iſt die eigentliche Nahrung der Eitelkeit. Offenbar iſt das ausgebreitete Vorkommen der Eitelkeit in der künſtleriſchen und gelehrten Welt die Urſache, daß Neid, Haß, Bosheit, Afterreden und was der Wirkungen gekränkter Eitelkeit mehr ſind, bei keiner Gattung von Menſchen, es ſei denn bei den von der Eitelkeit geplagten Weibern, ſo häufig ſind, als bei dem genus irretabile vatum, dem erregbaren und zornmütigen Geſchlecht der Dichter und Autoren, der Schauſpieler und Künſtler.

Und wenn du ſchiltſt und wenn du tobſt,
Ich will es geduldig leiden.
Doch wenn du meine Verſe nicht lobſt
Dann laß ich mich von dir ſcheiden.

Es brauchen nicht Verſe zu ſein; auch ein Traktat über die zweite Ehe der Geiſtlichen kann Grund zur Scheidung werden, wie man aus der Geſchichte des Landpredigers von Wakefield weiß, oder eine verſchiedene Anſicht über das Alter von zwei Handſchriften oder jede beliebige andere Quäſtion.

Im Gegenſatz zur Eitelkeit und zum Ehrgeiz iſt der Stolz wählerisch in der Anerkennung. Der Stolze verſchmäht die Aus-

zeichnung in geringen und gleichgültigen, oder gar in läppischen und schändlichen Dingen, welche eben durch die Tagesmode in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit des Jahrmarktpublikums gestellt werden. Er verschmäht den Beifall des Jahrmarktpublikums überhaupt, er fühlt sich dadurch beschämt und weicht ihm aus. Er sucht das Urteil der Besten, ihr Beifall allein erscheint ihm erstrebenswert und beglückt ihn, wenn er ihm zu Teil wird. Doch tröstet er sich auch, wenn er ihn nicht findet; eines bleibt ihm: die Sache selbst, der er seine Kräfte widmet, das Bewußtsein redlicher und tüchtiger Arbeit und die Hoffnung, daß die rechtschaffene Leistung von der Zukunft werde zu Ehren gebracht werden. Kepler schließt die Vorrede zu seiner Weltharmonik mit einem stolzen und schönen Wort: „Verzeiht ihr, so freut's mich, zürnet ihr, so trag ich's; hier werfe ich die Würfel und schreibe ein Buch zu lesen der Mitwelt oder der Nachwelt, gleichviel; es wird seines Lesers Jahrtausende harren, wenn Gott selbst sechs Jahrtausende lang den erwartet hat, der sein Werk beschauete." (Reuschle, Kepler und die Astronomie, S. 127).

4. Auf der andern Seite erscheint die Ehrliebe als rechte Demut. Beweist sich der Stolz in der rechten Annahme, so beweist sich die Demut in der rechten Erweisung der Ehre.

Demut ist der Gegensatz zum Hochmut. Der Hochmütige verachtet die Andern, er behandelt sie von oben herab; indem er die ihnen zukommende Ehrerweisung ihnen vorenthält, meint er gleichsam dieselbe für sich zu behalten und so einen Vorteil zu haben. Auch er sucht nicht den Verkehr mit Menschen, oder meidet ihn gradezu, weil er weder seine Anforderungen im Punkte der Ehre befriedigt findet, noch andererseits die der Andern befriedigen mag. Offenbar ist es dieser Umstand, der die nicht seltene Verwechslung von Hochmut und Stolz erleichtert. Sehr gewöhnlich ist es übrigens, daß der Hochmut sich mit Servilismus verbindet. Derselbe Mann, der diejenigen, welche er unter sich erblickt, mit rohem Hochmut behandelt, beugt sich mit knechtischer Furcht vor denen, die Macht haben. Er übt, mit innerem Grimm freilich, alle Künste der devotesten Schmeichelei gegen den zweifellos Vornehmeren, Reicheren, Mächtigeren, Einflußreicheren, um mit dessen Hülfe auf der Rangleiter aufzusteigen; dafür hält er sich schadlos an allen, die er unter sich sieht, und mit be-

ſonderer Genugthuung giebt er dem, mit deſſen Hülfe er aufgeſtiegen iſt, ſobald er ihn überholt hat, einen Fußtritt: ſo zieht er das in Schmeichelei angelegte Kapital mit Zinſen wieder ein.

Die Demut dagegen giebt jedem die Ehre, die ihm zukommt; ſie freut ſich fremden Verdienſtes und iſt überall bereit, dem Tüchtigen Anerkennung, dem Vortrefflichen Bewunderung, dem Guten Verehrung zu erweiſen. Mit der rechten Demut, und daran kann man ſie ſicher erkennen, verbindet ſich der rechte Freimut. Der Demütig-Freimütige, wie er ſich beugt vor dem wahrhaft Ehrwürdigen, auch wenn es in Knechtsgeſtalt einhergeht, ſo verweigert er dem blos äußerlich Mächtigen, was dem Verehrungswürdigen allein gebührt. Es iſt ihm ein Stolz, ſich zu denen zu bekennen, die um des Rechts und der Wahrheit willen geſchändet werden, und er achtet es für eine Ehre, mit ihnen Schmach und Verfolgung zu leiden. Ihm gilt jenes Wort des Richters am jüngſten Tage: ich bin gefangen geweſen und ihr ſeid zu mir gekommen.

Es ſind zwei wohlbekannte Typen: der knechtiſch Geſinnte, voll Hochmut und Niederträchtigkeit, und der frei Geſinnte, voll hohen Stolzes und voll Ehrfurcht und tiefer Demut. Auf den Bildern, auf denen die altdeutſchen Meiſter die Paſſion darſtellen, ſind die beiden Typen regelmäßig neben einander abgebildet. Der erſte in den Kriegsknechten und ihren freiwilligen Gehülfen, die an dem von Gott und Menſchen verurteilten und verlaſſenen Heiligen Schimpf und Bosheit üben; ſie haben kein Auge für ſeine innere Verehrungswürdigkeit, oder wenn ſie doch von einem Strahl der Hoheit jener Leidensgeſtalt getroffen werden, ſo reizt er nur ihren ingrimmigen Haß deſto mehr: es iſt dem Gemeinen eine wahre Herzenserquickung, einmal mit hoher obrigkeitlicher Genehmigung den Unſchuldigen und Reinen anſpeien und mit Füßen treten zu dürfen. Den anderen Typus zeigen die Weiber, die um das Kreuz ſtehen. Mit furchtloſer Treue bekennen ſie ſich durch ihren Schmerz zu dem von den Menſchen Verworfenen; ihr Herz wird nicht irre in ſeiner Verehrung. Der Mann, der dem Verſtand mehr einräumt, wird durch ihn verführt, den Herrn zu verlaſſen und zu verleugnen: mit ſeiner Sache iſt es aus; und war ſie die rechte, wenn doch alle Berufenen und Sachverſtändigen ſich dawider erklären? Die heilige Geſchichte erweiſt ihre tiefe

und ewige Bedeutsamkeit auch in solchen Zügen. Was Weiber durch Eitelkeit gesündigt haben, das haben Weiber durch treue und unerschütterliche Hingebung und Verehrung wieder gut gemacht. Es giebt nichts Stärkeres in der Welt als das Herz einer demütigen und freimütigen Frau. Es giebt keinen höheren Preis der Frauen, als den sie unter dem Kreuz gefunden haben.

5. Mit dem rechten Stolz und der rechten Demut wird sich endlich auch das rechte Selbstgefühl verbinden. Die rechte Schätzung seiner selbst kann man als die Mitte zwischen Kleinmut und Übermut konstruiren. Kleinmut ist habituelle Verzagtheit gegenüber den Aufgaben, die das Leben stellt; er verzehrt die Kraft zu handeln und zu leiden. Der Übermut entspringt aus Geringschätzung der Aufgaben und Überschätzung der Kräfte; indem er Anspannung des Willens und der Kräfte für überflüssig hält, führt er nicht minder als der Kleinmut zum Mißlingen: Übermut kommt vor dem Fall. Gegen Andere gewendet erscheint der Übermut als Hochmut und führt, wenn ihm nicht geschmeichelt wird, zur Mißhandlung, wie es die Griechen mit ihrem Wort Hybris bezeichnend ausdrücken. Das rechte Selbstgefühl dagegen, wie es dem tüchtigen Mann eigen ist, giebt Vertrauen zu dem eigenen Willen und Kräften, worin Sicherheit des Entschlusses und Festigkeit der Durchführung begründet ist. Aber von der übermütigen Überschätzung des eigenen Könnens hält die große Vorstellung zurück, die er von seinen Aufgaben hat. Er thut schwer sich selber genug; es ist ihm kein Trost, Andere hinter sich zu erblicken, er hält sich vor Augen, die in ihrer Art ausgezeichnet sind. Bei der Verteilung gemeinsamer Aufgaben ist er stets bereit, die schwereren zu übernehmen; bei der Verteilung von Ehren und Gütern dagegen ist er nicht so gar darauf bedacht, daß ihm das Gleiche werde. Hat ihn das Leben auf einen Platz gestellt, wo ihm große öffentliche Aufgaben zufallen, so haben wir den Typus des Hochsinnigen (*μεγαλόψυχος*), dessen, der großer Dinge sich selber wert achtet und ihrer wert ist.

Die rechte Schätzung des eigenen Werts, der eigenen Kräfte und Leistungen wird unter dem Namen der Selbsterkenntnis oft als die besonders schwierige und große Aufgabe der sittlichen Selbstbildung bezeichnet. Seitdem zuerst die Aufmerksamkeit der Griechen durch die

delphische Inschrift: erkenne dich selbst! erregt wurde, ist über die Frage nach der Bedeutung und der Möglichkeit der Selbsterkenntnis vielfach verhandelt worden. Äußerungen griechischer Denker und Dichter hierüber findet man bei Schmidt, Ethik der Griechen II, 394 ff. Ebendaselbst wird auch auf jenes Wort Goethes in den Sprüchen in Prosa verwiesen, wodurch eigentlich die Frage erledigt wird: „Wie kann man sich selbst kennen lernen? durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu thun, und du weißt gleich, was an dir ist.“ Es ist unmöglich, auf dem theoretischen Wege, durch Reflexion, eine Erkenntnis seiner selbst als Objekts zu gewinnen; lebend, handelnd, leidend kommt man zu einem unmittelbaren Gefühl dessen, was man sei und leiste und von sich erwarten dürfe, so daß man in der Wahl seiner Aufgaben, seines Verhaltens bestimmten Lagen oder Personen gegenüber sich nicht vergreift, sondern mit sicherem Takt das sich Gemäße wählt und thut. Eine andere Selbsterkenntnis als diese instinktive giebt es überhaupt nicht, eine abstrakt-psychologische, auf Zergliederung und Vergleichung beruhende ist nicht möglich. Dies ist auch Schopenhauers Meinung; er macht darauf aufmerksam, daß man auch seine leibliche Physiognomie nicht, wie die eines Anderen, trotz aller Spiegel, sich vorstellen könne, weil man auf sich nicht den „Blick der Entfremdung“ zu werfen vermöge, der die Bedingung der Objektivität der Anschauung sei (Parerga II, § 343). Man sieht sich nicht handelnd, wie man sich körperlich nicht in Bewegung sieht: der Handelnde kann nicht zugleich Beobachter seiner selbst sein; weshalb er auch, wie Goethe sagt, als solcher kein Gewissen hat. Seine Aufmerksamkeit ist ganz auf das Ziel außer ihm gerichtet.

Ja man kann sagen, die Neigung zur Reflexion über sich selbst ist ein Symptom eines krankhaften Zustandes; sie geht hervor aus dem Mangel eines sicheren Selbstgefühls. Und keineswegs ist sie im Stande diesen Mangel zu heben, sie verschärft ihn vielmehr: die Selbstbetrachtung gleicht dem Thun eines Gärtners, der die Wurzeln seiner Bäume aufgräbt, um zu sehen, ob sie gesund sind. Auch das sagt Goethe. In einer Äußerung gegen Eckermann lehnt er jene Zumutung des „Erkenne dich selbst“ als eine seltsame Forderung ab, der bis jetzt niemand genügt habe und der eigentlich auch niemand genügen solle.

„Der Mensch ist mit allem seinen Sinnen und Trachten aufs Äußere angewiesen, auf die Welt um ihn her, und er hat zu thun, diese insoweit zu erkennen und sich dienstbar zu machen, als er es zu seinen Zwecken bedarf. Von sich selber weiß er blos, wenn er genießt und leidet, und so wird er auch blos durch Leiden und Freuden über sich belehrt, was er zu suchen und meiden hat. Übrigens aber ist der Mensch ein dunkles Wesen, er weiß nicht, woher er kommt, noch wohin er geht, er weiß wenig von der Welt und am wenigsten von sich selber. Ich kenne mich auch nicht und Gott soll mich auch davor behüten." Auch hier bietet Schopenhauer als Erklärer Goethes sich an. Das „dunkle Wesen" ist der Wille, der erst allmälig durch Handeln und Leiden sich offenbart, wie Schopenhauer in jenem lehrreichen 19. Kapitel des zweiten Bandes der Welt als Wille und Vorstellung ausführt.

6. Mit einem Wort sei zum Schluß noch der Bescheidenheit gedacht; sie kann als die äußere Form der Ehrliebe erklärt werden. Der Bescheidene giebt durch sein ganzes Verhalten zu erkennen, daß er das Urteil der Anderen nicht verachte, sondern um ihre gute Meinung sich bemühen wolle. Das gegenteilige Verhalten ist das des Hochfahrenden; er erklärt dadurch, daß er aus der Schätzung der Anderen sich nichts mache. Richtet sich dies Verhalten gegen besonders ehrwürdige Personen, so wird es Frechheit genannt, die Erscheinungsform der niederträchtigen und knechtischen Gesinnung.

Bescheidenheit ist der natürliche Habitus der Jugend. Sie hat über das Gute und Geziemende noch kein selbständiges Urteil, sondern wird durch fremdes Urteil geleitet. Darum steht ihr das Achtgeben und die Scheu vor dem Urteil Anderer wohl an; die Blödigkeit (pudor) ist wie ein Flaum der jugendlichen, von den Händen der Welt noch unbetasteten Seele. Dreistigkeit oder gar Frechheit dagegen ist ein Anzeichen der Unerziehbarkeit; übrigens meist Folge täppischen Ungeschicks der Erzieher, sie wird besonders durch alle Aufforderung zur Schmeichelei und zur Aufzeigung in ihrer Entwickelung gefördert. Die Anfangsscene des König Lear giebt ein großartig al fresco gemaltes Bild verkehrter Erziehung. Man stelle sich, was hier mit einigen Strichen in eine Scene zusammengedrängt ist, als Abschluß Jahre lang fortgesetzter Mißhandlung des Kindergemüts durch die

[illegible]

[illegible] Haare auf den Zähnen haben, ausgedrückt [illegible], dem meinant wäre die dazu passende Unter-

schrift. Ob es heutzutage einen jungen Mann giebt, der erfreut wäre, wenn er hörte, man habe ihn einen bescheidenen jungen Mann genannt?

Sechstes Kapitel.

Der Selbstmord.

1. Der Selbstmord ist eine dem Menschenleben eigentümliche Erscheinung. Seine Möglichkeit beruht in gewissem Sinne auf der Erhebung des Willens über die Naturbestimmtheit der Triebe. Das Tier kommt nicht zur Reflexion auf das Ganze des Lebens, es wird von dem Selbsterhaltungstrieb absolut bestimmt, darum steht es nicht mit Wahlfreiheit dem Leben gegenüber. Auf der relativen Selbstständigkeit, die der Intellekt im Menschen erreicht, beruht die Wahlfreiheit und damit die Möglichkeit des Selbstmordes; auf ihr beruht auch die Möglichkeit des Wahnsinns, einer Erscheinung, die ebenfalls dem menschlichen Leben eigentümlich ist und die mit dem Selbstmord in engem Zusammenhang steht. Die Intelligenz des Tieres ist gebunden durch den Willen und dadurch vor solchen Schwankungen geschützt.

Wie durch die Entwickelung der Intelligenz die Möglichkeit des Selbstmordes herbeigeführt wird, so scheint auch mit dem Wachstum der Kultur die Häufigkeit seiner Ausführung zu wachsen. Aus der großen Menge statistischer Thatsachen, welche der Italiener H. Morselli in seinem Werk über den Selbstmord (1881) zusammengebracht und verarbeitet hat, ergiebt sich als zweifellos, daß während des 19. Jahrhunderts bei den meisten europäischen Völkern eine starke und ziemlich gleichmäßige Zunahme des Selbstmordes stattgefunden hat*). In Frankreich z. B. ist in dem halben Jahrhundert von 1826—1875 der Jahresdurchschnitt von 54 bis auf 150 Selbstmorde auf eine Million Einwohner gestiegen; in Preußen zwischen den Jahren

*) Vgl. auch Th. S. Masaryk, der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation (1881).

1816 und 1877 von 70,2 bis auf 173,5. Noch stärker ist die Zunahme in dem cisleithanischen Österreich. Allerdings giebt es auch Länder, wo die Verhältnisse günstiger liegen; in England z. B. scheint in den letzten 50 Jahren eine Steigerung kaum in nennenswertem Umfang stattgefunden zu haben, die Ziffern schwanken um das Mittel von 65 auf eine Million Einwohner. In Norwegen hat sogar eine Abnahme von 80 auf 70 stattgefunden.

Wie die zeitliche Zunahme für die Abhängigkeit des Selbstmordes von der Intensität der Kultur spricht, so auch die örtliche Verteilung. Im ganzen kommt bei den europäischen Völkern der Selbstmord um so häufiger vor, je intensiver ihre Teilnahme an dem modernen Kulturleben ist; doch bildet das englische Volk auch hier eine bemerkenswerte Ausnahme. Das Maximum (mit 200—300) liegt in Mitteleuropa, gegen die Grenzen zeigt sich überall ein starkes Zurückgehen der Ziffern, Süditalien, Spanien, Irland bleiben unter 25, Norditalien, Schottland, Nordschweden, Rußland unter 50, Ungarn, Polen, Südschweden unter 75. Am stärksten beteiligt sind die großstädtischen und die industriellen Bezirke: Sachsen und Thüringen steht in Deutschland obenan (mit etwa 300), es folgen Brandenburg mit Berlin (204), Schleswig-Holstein mit Hamburg (250); in Österreich tritt Niederösterreich mit Wien hervor (254), es folgt Böhmen (158); in Frankreich bildet Paris das Centrum, das seine Wirkungen auf eine ganze Gruppe angrenzender Departements ausstrahlt (Seine, Marne, Oise um 400), dann kommt das industrielle Nordfrankreich. Dieselbe Anhäufung zeigt sich an den drei Hauptstädten der skandinavischen Länder. Eine merkwürdige Ausnahme bilden Westphalen-Rheinland und Belgien-Holland, die mit einer Selbstmordfrequenz von unter 75 der englischen Gruppe sich anschließen.

Bemerkenswert ist noch, daß innerhalb der einzelnen Bevölkerungen die gebildeten Klassen stärker beteiligt zu sein scheinen. Für Italien giebt Morselli (S. 228) folgende Daten. Obenan steht die Gruppe Wissenschaft und Litteratur mit 618 Fällen auf die Million der männlichen Angehörigen dieser Gruppe berechnet, es folgt Landesverteidigung mit 404, Unterricht und Erziehung mit 355, öffentliche Verwaltung mit 324, Handel mit 277, Rechtspflege mit 218, Gesundheitspflege mit 201, dagegen Industrie mit 80, Urpro-

duktion mit 27. Für Frankreich werden folgende Ziffern angegeben. Auf die Million Einwohner kommen Selbstmörder: bei persönlichen Dienstleistungen 83, beim Handel und Transportwesen 98, bei der Urproduktion 111, bei der Industrie 159, bei den sogenannten liberalen Professionen 510. Andere kommen zu anderen Ziffern und anderer Reihenbildung, doch widersprechen sie nicht der Regel, daß im ganzen der Selbstmord in den einfachsten Lebensverhältnissen am seltensten ist, daß sein Vorkommen mit der Komplikation der Verhältnisse wächst.

2. Fragen wir uns nun: wie ist der Selbstmord moralisch zu beurteilen?

Die natürliche Empfindung steht ihm mit Grauen gegenüber. Das Grauen vor dem Tode überhaupt wird durch die willkürliche Herbeiführung desselben in jeder Form, Ermordung, Hinrichtung, gesteigert; am widernatürlichsten und grauenhaftesten erscheint es, wenn jemand selbst die Hand wider sein Leben erhebt. Die Kirche folgte der gemeinen Empfindung, wenn sie den Selbstmörder als einen Verworfenen ansah und ihn auch des Grabes bei den Gläubigen nicht teilhaftig werden lassen mochte. Auch bei den Griechen wurden dem Selbstmörder die Grabesehren entzogen; die Handlung erschien als eine Verletzung der Scheu, mit welcher der antike Mensch gewaltthätigen Eingriffen in die Naturordnung überhaupt gegenüberstand (Schmidt, Ethik der Griechen II, 441).

Die Philosophie hat auch in diesem Stück sich von der gemeinen Meinung getrennt. Unter den griechischen Schulen sind es besonders die Stoiker und Epikureer, welche mit großer Entschiedenheit für die moralische Möglichkeit des Selbstmordes eintreten. Sie preisen als einen Vorzug des Menschen die Freiheit, das Leben zu verlassen, wenn es keinen Wert mehr habe. Und eine große Anzahl im öffentlichen Leben und in der Litteratur hervorragender Männer hat von dieser Freiheit Gebrauch gemacht. Nicht anders verhält sich die freigeistige Philosophie der Neuzeit; so hat Hume in einer kleinen Skizze die Gesichtspunkte zusammengestellt, aus denen der Selbstmord unter Umständen gerechtfertigt werden kann. Er zeigt, daß der Selbstmord weder notwendig eine Verletzung der Pflichten gegen Gott, noch gegen Andere, noch gegen sich selbst sei. Nicht gegen Gott: wäre

die Verfügung über das menschliche Leben dem Allmächtigen vorbehalten, so daß es ein Eingriff in dessen Recht wäre, über sein eigenes Leben zu verfügen, so würde es ja in gleicher Weise vermessen sein, für die Erhaltung des Lebens zu sorgen, als für die Zerstörung. Wenn ich einen Stein, der auf meinen Kopf fallen will, abwende, durchkreuze ich den Lauf der Natur so gut, als wenn ich einige Unzen Blut aus ihrem natürlichen Kanal ablenke. Sagt man: aber zur Erhaltung leitet der natürliche Trieb an; so kann der Selbstmörder erwidern: er fühle diesen Trieb nicht mehr, und damit sei ihm also gleichsam ein Wink gegeben, daß er das Leben verlassen dürfe. Ebensowenig ist Selbstmord notwendig eine Versündigung gegen den Nächsten oder gegen sich selbst: wer Anderen nichts Gutes thun kann, sondern ihnen nur zur Last ist, wer selbst sein Leben nicht als ein Gut schätzt, sondern als Qual trägt, wer darauf verzichten kann, ohne einen Menschen in der Welt zu kränken oder zu betrüben, der thut kein Unrecht, wenn er die Last ablegt. Im Gegenteil, könnte er sagen, es sei der einzige Weg, der ihm übrig gelassen sei, Anderen zu dienen, indem er ihnen zeige, wie jedermann es in der Hand habe, von seinem Elend sich zu befreien*).

Ich sehe nicht, wie man von einem rein diesseitigen Standpunkt aus diese Betrachtung widerlegen kann. Ich glaube in der That nicht, daß es möglich ist, die Erhaltung des eigenen Lebens unter allen Umständen als Pflicht zu konstruiren. Wenn niemand auf der

*) Von den Massilioten wird berichtet, daß, wenn unter ihnen Einer den Schierlingstrank zu nehmen begehrte, er vom Rat der Sechshundert sich dazu die Autorisation verschaffen konnte, indem er ihnen die Frage zur Entscheidung vorlegte, ob er Grund habe, aus dem Leben freiwillig zu scheiden. Bei den Utopiern läßt Thomas Morus dem, der von unheilbarer und schmerzhafter Krankheit befallen ist, von Priestern und obrigkeitlichen Personen zusprechen, zu thun, was unter diesen Umständen für ihn das Beste sei: das ihn quälende Übel nicht länger zu nähren, sondern beherzt zu sterben. Die sich überzeugen lassen, machen in freiwilliger Entsagung ihrem Leben ein Ende oder man giebt ihnen einen tödtlichen Schlaftrunk und so sterben sie, ohne es zu bemerken. Dagegen wird Selbstmord ohne Autorisation als schimpflich angesehen. Auch Carlyle äußert einmal die Ansicht, es sei nicht zu rechtfertigen, daß dem Menschen die Freiheit, unerträglicher Qual sich durch freiwilligen Tod zu entziehen, durch Gesetze und öffentliche Meinung verkümmert werde, wie es in England noch geschehe.

Welt auf mein Dasein Wert legte, wenn Alle durch mein Fortgehen sich erleichtert fühlten, wenn das Leben, wie es denn unter diesen Umständen wohl der Fall sein müßte, auch mir selbst nichts als Jammer und Plage wäre: es wäre eine seltsame Pflicht, die mir auferlegte, auch jetzt noch für die Fortsetzung dieses Daseins thätig zu sein. Auch das unbefangene Gefühl wird in solchen Fällen den Selbstmord nicht als ein Verbrechen verurteilen, sondern als ein Unglück oder als das unglückliche Ende des Unglücks bemitleiden. Wenn ein armer und unheilbar siecher Mann, der Niemanden hat, der sich freiwillig seiner annimmt, lieber verhungert, als bei Privaten und öffentlichen Anstalten herumbettelt, um mit Hülfe von Doktor und Apotheker sein Leben noch um ein paar Monate weiter zu schleppen; wenn ein von den Menschen niederträchtig gemißhandelter Mann, wenn ein von einem ehrlosen Mann ehrlos gemachtes und dann von der höchst ehrbaren Gesellschaft mißhandeltes Mädchen den Glauben an die Menschheit verliert und auf das Leben in ihrer Gemeinschaft verzichtet: wer will es ihnen zum Vorwurf machen? Wenn Themistokles, von den Athenern verbannt, von den Lakedämoniern verfolgt, endlich nach langen Flüchtlingsirrfahrten vom Großkönig aufgenommen, seinem Leben ein Ende macht, als der Perser den Dank für die Aufnahme begehrt und von ihm thätige Förderung seiner Pläne gegen die Griechen verlangt: wer will ihn dafür anklagen? oder wer weiß ihm noch nachträglich Rat zu geben, was er anders hätte thun sollen? — Ja, wer will selbst einem von Gewissensbissen und selbstverschuldeter Ehrlosigkeit gepeinigten Mann daraus einen Vorwurf machen, daß er das elende Dasein von sich wirft? Sollte Judas Iscarioth weiter leben, nachdem er den Herrn verkauft hatte? Sollte er sich bessern und bekehren? Das läßt sich leicht sagen. Er selbst fühlte, daß er es nicht könne, daß er den Anschluß an die Jünger nie wieder gewinnen könne, daß er nur eines thun könne: durch freiwilligen Tod sich selbst das Urteil sprechen, da ihm die Sühne durch einen von der irdischen Gerechtigkeit auferlegten Tod versagt war: hatte er sich doch um das Vaterland wohlverdient gemacht durch den Verrat. Ja mir kommt vor: sein Selbstmord ist einigermaaßen geeignet, das Urteil über ihn zu entwaffnen: daß er verzweifeln konnte über das, was er gethan, zeigt, daß er keine ganz

schlechte Natur war. Ein rechter Gauner hätte es anders gemacht, er hätte mit seinen 30 Silberlingen gewuchert, oder mit seiner bewährten Gesinnungstüchtigkeit Carriere gemacht.

Es pflegt gesagt zu werden: Selbstmord geschehe aus Feigheit. Es kommen gewiß Fälle vor, in denen die Rede Grund hat; ein Mann ohne Kraft zu handeln und zu leiden wird von einem Mißgeschick getroffen, er verliert den Kopf und sieht keinen Ausweg als den Strick, wo ein tapferer und tüchtiger Mann durch Geduld und Widerstandskraft die Schwierigkeit überwunden und sein Leben wiederhergestellt hätte. Man wird aber nicht sagen können, daß alle Fälle von Selbstmord sich so charakterisiren lassen: wenn ein Mann wie Themistokles nach ruhiger Überlegung seinen Entschluß faßt und dann thut, was ihm notwendig erscheint, um nicht seiner selbst Unwürdiges zu leiden oder zu thun, so würde er den Vorwurf der Feigheit wohl als einen etwas frostigen Schulmeisterscherz belächelt haben. — Und auch die Rede, die man bei Schopenhauer und ähnlich schon bei den Neuplatonikern findet: die Flucht aus dem Leben sei Flucht vor dem Leiden, das Leiden aber sei der notwendige Weg zur Erlösung von dem Willen zu leben, würde ihm kaum sonderlich eingeleuchtet haben: er fühle sich, so würde er etwa erwidert haben, von dem Willen zu leben so durchaus frei, daß er eben im Begriff stehe, das Leben zu verlassen, ohne die mindeste Begierde, es wieder anzutreten. Ob der Tod hierzu der Weg sei, möge dem Metaphysiker Skrupel machen, ihm mache es keine, und er habe wenig Neigung, auf jene mehr spitzfindigen, als tiefsinnigen Reden einzugehen, womit der Metaphysiker zeige, daß der freiwillige Tod dem Leben als Erscheinung, aber nicht dem Willen als Ding an sich ein Ende mache.

Also es scheint mir eine nicht begründete Behauptung zu sein, daß die freiwillige Beendigung des Lebens unter allen Umständen eine moralisch verwerfliche Handlung sei.

3. Dennoch bin ich nicht der Meinung, daß das ungünstige Urteil über den Selbstmörder überhaupt grundlos sei. Im allgemeinen wird man sagen müssen: der Selbstmord stellt sich, wenn man nicht die Ausnahmen, sondern die Regel ins Auge faßt, als der Vollzug eines Verdammungsurteils dar, das der Selbstmörder selbst über sein eigenes Leben spricht: es ist das unschöne Ende eines unschönen

Lebens. Der Tod ist der Sünde Sold: das Wort des Apostels gilt, wenn nicht vom Tod überhaupt, so doch der Regel nach vom Tod durch eigene Hand. Sicherlich, es giebt Ausnahmen, vielleicht zahlreiche Ausnahmen; aber sie heben die Regel nicht auf. An dieser Regel hat sich das Volksurteil gebildet: der Selbstmord ist der naturgemäße Abschluß eines verlorenen Lebens.

Auch hier kann man die Statistik herbeiziehen. So schwierig es ist, auf die Frage nach den Ursachen des Selbstmordes bestimmte Antworten zu erhalten, so läßt das vorhandene Material doch gewisse Thatsachen in großen Umrissen deutlich erkennen. Auf der Tabelle bei Morselli (S. 254) erscheint als das häufigste Motiv Geisteskrankheit, etwa ein Drittel aller Fälle, deren Motiv überhaupt angegeben wird, umfassend. Es folgen körperliche Krankheiten, Lebensüberdruß, Laster (Trunksucht und Ausschweifung), Kummer (besonders Familienzerwürfnisse), Not und Verluste, Gewissensbisse und Furcht vor Schande und Strafe, mit verschiedenen Ziffern für die verschiedenen Länder, die sich im ganzen ungefähr dahin ausgleichen, daß auf jede ein Zehntel der Fälle kommt. Der kleine Rest von etwa einem Zwanzigstel kommt auf die leidenschaftlichen Erregungen, Liebe, Eifersucht, Zorn. Man sieht, der Selbstmord ist in der Regel das Ende eines geistig, körperlich, moralisch, wirtschaftlich, social zerrütteten Lebens. Laster sind nur in einem verhältnismäßig kleinen Teil der Fälle als direkte Ursache angegeben; wenn man die anderen Motive analysirte, würde man ohne Zweifel in ihnen sehr häufig als primäre Ursache ungünstige Neigungen und Lebensgewohnheiten finden, sei es im Eigenleben, sei es im Leben der Eltern und Voreltern. Vor allem häufig dürfte sich der Alkohol als der eigentliche Verwüster der Lebenskräfte herausstellen: er zerstört das Gehirn und begründet die erbliche Neigung zu Geisteskrankheiten, nicht minder auch zu körperlichen Krankheiten und Lebensüberdruß; er zerstört das wirtschaftliche Wohlergehen, er zerrüttet die Familienverhältnisse, er reißt fort zu strafbaren Handlungen, die mit Reue und Schande gebüßt werden.

Ist also der Selbstmord wenigstens in diesen Fällen selbstverschuldeten Untergangs des Lebens ein moralisches Verbrechen? Mir kommt vor, daß man das doch nicht eigentlich sagen kann. Er ist Anzeichen von Elend und Schuld; und es wird demnach auch gelten,

daß die Häufigkeit des Selbstmordes in einigem Maaß den Umfang anzeige in dem krankhafte sittliche Zustände bei einem Volk oder in einer Zeit vorkommen; obwohl hier Vorsicht geboten ist und eine Ordnung der Völker nach der Häufigkeit des Selbstmords keineswegs für eine Ordnung nach dem sittlichen Wert oder Unwert gehalten werden kann: man vergesse nicht, daß Indolenz das beste Schutzmittel gegen Selbstmord ist. Aber wenn man auch zugiebt, daß in der Regel Selbstmord als ein Anzeichen von Schuld, sei es eigener, sei es ererbter Schuld, angesehen werden kann, so ist damit noch nicht gesagt, daß der Selbstmord selbst eine neue Schuld ist. Er ist das Bekenntnis eines schuldvollen Lebens, freilich nicht das heilsame Bekenntnis, das den Anfang einer Erneuerung des Lebens bildet, sondern das verzweifelte Bekenntnis der völligen Unfähigkeit zu einem neuen Leben. Aber sofern er doch auch das Bekenntnis ist, daß der Selbstmörder unvermögend sei, das alte Leben fortzusetzen, ist er zugleich ein Anzeichen, daß nicht alle Empfindung für das Gute und Böse erloschen ist. Es sind nicht die eigentlich Verworfenen, die sich selbst das Leben nehmen, sondern solche, die nicht die moralische Kraft hatten, verderblichen Trieben der eigenen Naturanlage und ungünstigen Einflüssen der äußeren Umgebung zu widerstehen, die aber doch so viel Empfindung für das Bessere hatten und behielten, daß sie ihr nichtswürdiges Leben oder ihre schlechten Thaten nicht ertragen konnten. In der eigentlichen Gaunerwelt soll der Selbstmord nicht häufig sein. Nicht die Prostituirten, die von der Schande leben, sondern Mädchen, die mit der Schande nicht leben können, geben sich selbst den Tod.

II. Die Pflichten gegen Andere und die socialen Tugenden.

Siebentes Kapitel.

Mitleid und Wohlwollen.

1. Die Naturgrundlage der socialen Tugenden sind die sympathischen Gefühle und die Triebe, welche in ihnen sich äußern. Sympathisch heißen die Gefühle, welche nicht unmittelbar durch Ereignisse im Eigenleben verursacht werden, sondern gleichsam durch Übertragung aus einem fremden Leben entstehen. Es ist ein allgemeines Gesetz des Seelenlebens, daß Gefühlserregungen die Tendenz haben, von ihrem Entstehungspunkt in einem Individuum sich auf die Individuen, die mit dem zuerst erregten in Berührung kommen, auszubreiten; der Vorgang erinnert an die Erscheinung der Gährung oder an die Ausbreitung von Krankheiten durch Ansteckung. Alle Gefühle zeigen, wenn auch in verschiedener Stärke, diese Tendenz zur Ausbreitung: Freude und Schmerz, Furcht und Hoffnung, Liebe und Haß, Verachtung und Verehrung, fröhliche Ausgelassenheit und ernste Feierstimmung. Und zwar findet durch die Ausbreitung zugleich eine Steigerung der Intensität statt. Die Leidenschaften, welche eine Rede in einer großen Volksversammlung erregt, sind viel intensiver, als diejenigen, welche entstehen, wenn dieselben Personen dieselbe Rede einzeln lesen, oder wenn sie dieselbe von demselben Redner in derselben Weise vorgetragen einzeln hörten, was freilich unmöglich ist, denn auch der Redner vermag zu einem einzelnen Menschen nicht so zu reden, wie zu einer Versammlung. Es ist als ob von jedem fühlenden Punkt in der Versammlung auf jeden anderen die Gefühle reflektirt und in ihm als in einem Brennpunkt gesammelt würden.

Der Empfänglichkeit für die Miterregung entspricht ein tiefes Verlangen des menschlichen Herzens, seine Gefühle von einem zweiten Herzen aufgenommen und wiedergestrahlt zu sehen. Wer sich freut oder leidet, verlangt nach Menschen, die seine Freude oder seinen Schmerz wiederspiegeln; wer liebt oder haßt, verehrt oder verachtet,

ſtrebt ſeine Empfindung auszubreiten und fühlt es ſchmerzlich, wenn die Umgebung gleichgültig bleibt. Jedes ſtarke Gefühl treibt dazu, von dem Gegenſtand deſſelben zu reden, um gegen ihn die gleichartigen Affekte in den Hörern hervorzurufen. Die Fortpflanzungskraft nationaler und religiöſer Erregungen beruht hierauf.

Der Ausgangspunkt der ſympathiſchen Erregung iſt die Blutsverwandtſchaft. Am unmittelbarſten und ſtärkſten findet ſie ſtatt zwiſchen Eltern und Kindern, beſonders zwiſchen Mutter und Kind. Urſprünglich ein Weſen, leben ſie in gewiſſem Sinn lebenslänglich ein Leben, wenn auch mit getrenntem phyſiſchen Haushalt. Von dieſem erſten Verbreitungsbezirk dehnt ſich die Mitterregbarkeit nach dem Maaß, als die Verwandtſchaft empfunden wird, aus über die Sippe, den Stamm, das Volk, die menſchliche Gattung, ja zuletzt über die Geſammtheit der lebenden Weſen. Gebärde und Naturlaut ſind die urſprünglichſten Ausbreitungsmittel der Gefühle; die animaliſchen Gefühle werden durch ſie übertragen; die komplicirteren und feiner charakteriſirten Gefühle und Stimmungen werden durch die Sprache und durch die Ausdrucksmittel der Kunſt fortgepflanzt.

Von allen Gefühlen ſcheint das Gefühl des Schmerzes am leichteſten durch Miterregung ſich auszubreiten. Unſere Sprache giebt dieſer Thatſache dadurch Ausdruck, daß ſie nur für den durch ſympathiſche Erregung verurſachten Schmerz, einen beſonderen Namen hat: Mitleid iſt ein wirkliches Wort; die entſprechenden Wörter: Mitfreude, Mitverehrung, Mitfurcht ſind von der Sprache nicht gebildet worden, ein Anzeichen dafür, daß die entſprechenden Gefühle weniger ſtark hervortreten.

Beſonders pflanzt ſich Luſt oder Freude ſchwächer und nur unter günſtigen Umſtänden durch Miterregung fort. Die pſychologiſche Urſache wird in folgendem Umſtand liegen. Schmerz und Luſt rufen bei der Umgebung nicht blos die gleichartigen Gefühle hervor; es liegt in ihnen auch eine Tendenz, die entgegengeſetzten Gefühle in dem Zuſchauer auszulöſen: außer der ſympathiſchen Erregung findet auch eine antipathiſche Erregung ſtatt. Luſt hat eine Tendenz bei denen, die Zeuge derſelben ſind, Schmerz, und umgekehrt Schmerz Luſt hervorzurufen: der Schmerz iſt der Neid und die Luſt die Schadenfreude. Jeder Menſch vergleicht ſich und ſeine Lage mit der

Anderer; er mißt, da es einen absoluten Maßstab überall nicht giebt, sein Können, Gelten und Haben an dem seiner Umgebung. Fällt die Vergleichung zu seinen Gunsten aus, so empfindet er das ganz ebenso wie einen wirklichen Zuwachs mit Lust, im anderen Falle mit Schmerz. Glück und Unglück eines Anderen hat also eine Tendenz, im entgegengesetzten Sinn auf das Gefühl zu wirken: das Glück des Anderen wirkt deprimirend auf das Selbstgefühl, das Unglück wirkt im entgegengesetzten Sinn.

Es sind bekannte Erscheinungen, sie fehlen in der menschlichen Natur nirgend ganz. Die pessimistischen Moralphilosophen verweilen gern bei ihnen als der eigentlichen partie honteuse der menschlichen Konstitution. In den Widerwärtigkeiten, sagt Larochefoucauld, die unseren guten Freunden zustoßen, ist allemal etwas, das uns nicht mißfällt. Und mit noch mehr Recht kann man zu diesem Satz das Seitenstück bilden: in dem Glück unserer guten Freunde ist allemal etwas, das uns nicht ganz gefällt. Natürlich, was uns hier nicht ganz gefällt, ist, daß das Glück an uns vorübergegangen ist, und was uns dort nicht mißfällt, ist, daß die Widerwärtigkeit nicht uns selber zugestoßen ist. Jemand hat das große Loos gewonnen, er erzählt es seinen Freunden und rechnet ihnen vor, was er mit dem neuen Reichtum zu thun gedenkt: es werden etwas gemischte Empfindungen sein, mit denen sie ihn beglückwünschen, besonders diejenigen unter ihnen, die selbst mitgespielt und eine Niete gezogen haben. Jemand hat ein Examen mit der ersten Note bestanden; er hat Ursache, zu seinen Freunden mit Vorsicht von der Sache zu reden, besonders zu denjenigen, die mit weniger Glück denselben Weg gegangen sind. Umgekehrt, hat jemand Malheur gehabt, ist er als Reiter vom Pferde gefallen, ist er als Redner angegähnt oder ausgelacht worden, hat er in rumänischen Eisenbahnpapieren sich verspekulirt, ist ihm als Schriftsteller von einem Recensenten übel mitgespielt worden, dann braucht er nicht allzusehr besorgt zu sein, durch die Mitteilung der Sache guten Freunden wehe zu thun. Bedauern zwar wird er leicht finden, aber — nun es ist ja bekannt genug, wie wenig das Bedauern der Freunde in solchen Fällen begehrt wird. Nicht als ob nicht ein grimmig bitterer Schmerz durch derartige Zufälle hervorgebracht werden könnte, und als ob nicht auch hier wirkliches Mitgefühl als lindernder

Ein anderes beliebtes, von Politikern und Historikern zur Kunst ausgebildetes Verfahren ist es, die Thatsachen selbst lügen zu lassen. In einer historischen Darstellung wählt man zur Schilderung der einen Seite die gehässigsten Äußerungen und Handlungen ihres Anhangs, die unmutigen Urteile und Selbstanklagen gemäßigter Mitglieder, zur Schilderung der anderen die klangvollsten Programme, die löblichsten oder leidlichsten Thaten ihrer Führer. So kann man durch bloßes Geschick in der Auswahl und Anordnung aus jedem alles machen. So verfährt auch ein Rezensent, dem ein Buch nicht gefällt; er rauft irgendwo eine handvoll Ausdrücke und Sätze aus, umgiebt sie mit möglichst vielen Gänsefüßen, hilft gelegentlich ein wenig nach und stellt das ausgestopfte Scheusal dem Leser zu gerechtem Abscheu vor Augen. Es giebt keine Narrheit, die man nicht auf solche Weise aus einem Buch herausbrächte. — Neuerdings ist es besonders beliebt, durch Gruppirung von Zahlen zu lügen; Zahlen beweisen, heißt es; in der That, Zahlen beweisen, was von ihnen verlangt wird. Man führt eine Reihe von Ziffern an, z. B. über die Zunahme jugendlicher Verbrecher und schließt: also von dem Jahre, wo dies Ministerium die Leitung der Jugenderziehung in die Hand nahm, ist die Zahl der jugendlichen Verbrecher um 50 Prozent gestiegen. Diese Zahlen geben zu denken! Natürlich, denkt der harmlose Leser, der in den freien Redekünsten nicht bewandert ist, und für ihn allein werden ja Leitartikel geschrieben, das ist die Folge dieser Regierungsweise!

Alle diese Dinge gehören also mit unter den Begriff der Lüge: lügen heißt durch Reden oder Schweigen, durch Simuliren oder Dissimuliren, durch Auswahl und Anordnung von Thatsachen einem Anderen mit Absicht falsche Ansichten beibringen.

2. Warum ist lügen verwerflich? Mit dem gesunden Menschenverstande antwortet die intuitive Moralphilosophie: es ist an und für sich schlecht und schändlich. Kant rechnet Wahrhaftigkeit zu den Pflichten gegen sich selbst, er findet, die Lüge sei die Wegwerfung der eigenen Menschenwürde und stellt sie neben den Selbstmord: wie dieser das physische Leben vernichtet, so jene das moralische.

Für die praktisch-rednerische Behandlung ist diese Betrachtung ganz geeignet, wie denn Kant als Moralprediger oft vortrefflich ist.

Die Aufgabe der Moralphilosophie ist aber, den objektiven Grund der Verwerflichkeit der Lüge aufzuzeigen, und diesen werden wir auch hier in den Wirkungen suchen, welche die Lüge ihrer Natur nach auf menschliche Lebensgestaltung ausübt. Sie sind nicht schwer zu finden. Unmittelbar schädigt die Lüge den Belogenen, sofern die falschen Vorstellungen zu falschen Handlungen führen. In der Regel liegt hierin der Zweck der Lüge: der Betrüger, der Schmeichler, der Verläumder will durch Täuschung sich auf Kosten des Anderen einen Vorteil verschaffen. — Dient so die Lüge der Ungerechtigkeit als Mittel und hat darum an dem Urteil über diese Teil, so hat sie auch als solche eine specifische Wirkung und darauf beruht ihre besondere Verwerflichkeit: sie zerstört, so viel an ihr ist, Glauben und Vertrauen überhaupt.

Man kann ihre Wirkung durch die der Falschmünzerei erläutern. Der Falschmünzer schädigt nicht blos den Einzelnen, dem er die falsche Münze anhängt oder bei dem sie angehalten wird, er schädigt zugleich die Gesammtheit, indem das Vertrauen zur Münze überhaupt untergraben wird; durch das Vorhandensein falscher Münzen werden auch die ächten verdächtig. Würden die falschen Münzen so häufig, daß man jede Münze vor ihrer Annahme prüfen müßte, so wäre das gleichbedeutend mit der Vernichtung der Münze als solcher überhaupt, denn ihre Bestimmung ist, dem Einzelnen die Prüfung des Wertes abzunehmen. Die empfindlichste Störung des Verkehrs wäre die Folge. Ähnlich wirkt die Lüge; sie fälscht gleichsam das Umlaufsmittel des geistigen Verkehrs; die falsche Rede macht auch die wahre Rede verdächtig, und das Ende wäre allgemeines Mißtrauen und Vereinzelung. Unmittelbar macht sich diese Wirkung bei den Nächstbeteiligten geltend. Wer belogen ist, wird zunächst gegen den Lügner, und wenn er von Vielen dasselbe erfahren hat, gegen alle Menschen mißtrauisch und schließt sich gegen sie ab. Nicht anders geht es dem Lügner selbst, er wird isolirt. Zunächst durch das Mißtrauen Anderer, die er täuscht; und diese Wirkung kann schwerlich ausbleiben: die Lüge mag einmal durchschlüpfen; gewohnheitsmäßiges Lügen kann nicht verborgen bleiben, schon darum nicht, weil die Lügen es an sich haben, sich unter einander zu widersprechen, während dem Wahren die innere Zusammenstimmung eigentümlich ist. Verliert

Balsam empfunden würde, aber dem Balsam ist zu leicht etwas von jenem ätzenden Gift beigemischt, das Schadenfreude heißt. Die einzig sichere Form, Teilnahme auszudrücken, möchte die sein, daß man einem, der als lachender Zuschauer daneben steht, einen Schlag ins Gesicht giebt.

Die Erfolge der sympathischen und der antipathischen Gefühlserregung vereinigen sich nun so, daß Mit-Freude und Neid, Mitleid und Schadenfreude durch denselben Anlaß hervorgerufen werden. Mitleid tritt auf in Begleitung einer Hebung des Selbstgefühls, es schmeichelt der Eigenliebe; Mit-Freude tritt auf in Begleitung einer Herabstimmung des Selbstgefühls, oder sollte auftreten: denn der Neid, eben jenes schmerzliche Gefühl der Depression des eigenen Selbst aus Anlaß des Glücks oder der Überlegenheit eines Andern, löscht die Freude aus. Dagegen kann Mitleid mit gleichzeitiger Steigerung des Selbstgefühls zusammen bestehen; eigentliche Schadenfreude löscht natürlich auch das Mitleid aus; aber ganz wohl kann eine wirkliche Regung des Mitleids auf dem Hintergrunde des Gefühls der eigenen Sicherheit, Unverletztheit, Überlegenheit entstehen. Daher ist ächte **Mit-Freude selten, wirkliches Mitleid dagegen gar nicht selten.**

Aus eben dem Grunde ist die Fähigkeit zur Mit-Freude ein viel sichereres Anzeichen einer reinen und von Selbstsucht freien Natur, als Mitleid. Goethe, sonst nicht eben gewöhnt sich selbst zu rühmen, **rühmt sich** einmal gegen den Vorwurf, daß er ein Egoist sei, seiner Neidlosigkeit:

> **Ich Egoist? — Wenn ich's nicht besser wüßte!**
> **Der Neid, das ist der Egoiste.**
> **Und was ich auch für Wege geloffen,**
> **Auf'm Neidpfad habt ihr mich nie betroffen.**

Und die mitleidigen Seelen, die bis auf diesen Tag an ihm mäkeln, daß er nicht genug mit fremdem Leid sich befaßt habe, bedenkt er mit dem Xenion:

> **Auf das empfindsame Volk hab ich nie was gehalten; es werden,**
> **Kommt die Gelegenheit nur, schlechte Gesellen daraus.**

In der That, Mitleid besteht mit allen sieben Todsünden zusammen. Vermutlich hat jener Pharisäer seinem Gebet: ich danke Dir, Gott, daß ich nicht bin wie andere Menschen: Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner, laut oder leise auch ein

Sprüchlein des Mitleids hinzugefügt: freilich er thut mir doch wieder leid, der arme Kerl drüben; allerdings er ist selbst Schuld, aber wie leicht ist der erste Fehltritt gethan, wenn man nicht allezeit auf sich Acht hat. — Aller Klatsch, den Medisanceschwestern von Haus zu Haus tragen, wird immer mit dem Tone des Mitleids gesagt und mit der Gebärde des Mitleids gehört. Wie manche sentimentale Weiberseele, die vor Mitleidigkeit nicht eine Raupe zertreten oder ein Huhn schlachten sehen kann, bringt es ohne Umstände fertig, eine Nachbarin durch üble Nachrede auf den Tod zu kränken, oder ihrem Gatten durch tägliche Widerwärtigkeit und Niederträchtigkeit das Leben zu vergiften.

2. Fragen wir nun nach der Bedeutung der sympathischen Gefühle und besonders des Mitleids für den menschlichen Lebenshaushalt, so ergiebt sich offenbar dieselbe Antwort, welche früher auf die Frage nach der Bedeutung der Gefühle überhaupt gegeben worden ist: ihre Aufgabe ist, den Willen im Geschäft der Selbsterhaltung zu leiten. Wie idiopathischer Schmerz als Anreiz zur Entfernung des Übels oder der Störung wirkt, welche das eigene Leben bedroht, so strebt das Mitleid den Willen zur Entfernung der Schmerzursachen im fremden Leben zu bestimmen. Im Mitleid kommt die Solidarität der Gemeinschaften zur Erscheinung: der Kollektivkörper empfindet darin die Störung, welche zunächst ein Glied trifft, als Bedrohung seiner selbst, und wird dadurch angetrieben, im Sinne seiner Selbsterhaltung zu reagiren.

Wie aber überall im Menschenleben Gefühlsantriebe zur Leitung des Handelns nicht mehr ausreichen, sondern der regulirenden Oberleitung der Vernunft bedürfen, so auch das Mitleid; vernunftlos wirkend verfehlt es allzu oft das Ziel. Die sympathischen oder socialen Triebe bedürfen nicht minder als die selbstischen Triebe, um im Sinne der Wohlfahrt zu wirken, der Erziehung durch Vernunft, der Leitung durch Weisheit. Die Tugend, welche so entsteht, die allgemeine Grundform der socialen Tugenden, können wir Wohlwollen nennen und sie erklären als diejenige Willensrichtung und Verhaltungsweise, welche die Wohlfahrt der Umgebung zu fördern tendirt, indem sie Störungen fernhält und günstige Lebensbedingungen herbeiführt.

Im Wohlwollen tritt nun das Mit-leiden gegen das Wohlthun zurück. Der Wohlwollende und Wohlthätige handelt im Sinne der Verhütung oder Entfernung fremden Leids, ohne daß es hierzu einer jedesmaligen Gefühlserregung des Mitleids bedürfte. Ja, eine gewisse Freiheit von diesen Erregungen, wenigstens eine gewisse Widerstandsfähigkeit des Willens gegen dieselbe, gehört so gut zur Tugend des Wohlwollens, als zur Tapferkeit eine gewisse Widerstandsfähigkeit gegen idiopathischen Schmerz, zur Mäßigkeit eine gewisse Widerstandsfähigkeit gegen die Reizungen der Sinnlichkeit gehört. Ein Beispiel macht die Sache deutlich.

Die Aufgabe des Arztes ist, die leibliche Gesundheit Anderer zu erhalten und Krankheiten zu heilen oder zu lindern. Übt er seinen Beruf lediglich, um sich Ruf und Geld zu verschaffen, so werden wir vielleicht seine Kunst, aber nicht den Menschen loben. Als Menschen werden wir ihn loben, wenn er für seine Kranken auch ein Herz hat. Aber gar nicht wird damit von ihm verlangt, daß er alle die Schmerzen, deren Zeuge er ist oder die er vielleicht selbst verursacht, mit-leidet. Im Gegenteil, eine gewisse Abhärtung gegen das Mitleiden ist für ihn eine Bedingung wohlthätigen Wirkens: durch das Mit-leiden würde die Klarheit des Urteils, die Sicherheit der operirenden Hand Schaden leiden. Es ist bekannt, daß Ärzte nicht gern ihre nächsten Angehörigen selbst behandeln, weil hier das Mit-leiden die Kunst beeinträchtigt. — Und nicht nur für die sichere Ausübung der Kunst ist die Freiheit von Mitleiden notwendig; sie wirkt auch ganz unmittelbar wohlthätig. Der Arzt tritt in die Krankenstube; mit geschäftsmäßiger Ruhe stellt er seine Untersuchung an und trifft die nötigen Anordnungen, er bemitleidet nicht, er jammert nicht; und gerade diese Ruhe übt den wohlthätigsten Einfluß: es teilt sich davon den Angehörigen und dem Kranken etwas mit; man hat die Empfindung, es sei eine Kraft gegenwärtig, über die das Übel nichts vermöge. Und nun vergleiche man, wie der Besuch von Angehörigen und Freunden wirkt: durch den Anblick des Kranken erschreckt und vom Mit-leiden ergriffen, brechen sie in Weinen und Klagen aus und vermehren das Leid durch Mitleid und Unruhe.

Ganz dasselbe gilt in allen Verhältnissen; eine gewisse Widerstandsfähigkeit gegen das Mit-leiden gehört überall zu den Voraus-

setzungen hülfreicher Teilnahme an dem Leben Anderer. Eine zärtliche Mutter empfindet doppelt die Schmerzen, die ihr Kind leidet. Es ist gefallen und hat sich weh gethan; sie fließt über von Mitleid. Die Wirkung ist, daß das Kind nun erst recht den Schmerz fühlt, es beginnt erst zu weinen, da es bemitleidet wird, nun kommt es auch sich selbst bejammernswert vor. Und die bleibende Nachwirkung solcher Behandlung ist Wehleidigkeit, keine erfreuliche Ausstattung für das Leben. Eine andere Mutter, die ihr Kind nicht minder lieb hat, bekämpft bei sich den natürlichen Trieb, Gefühle in Thränen und Rührung zu ergießen; sie bleibt ruhig, verbindet die Wunde, wenn es nötig ist, lenkt die Aufmerksamkeit des Kindes von der Sache ab; und siehe da, der Schmerz vergeht wirklich, wenn ihm widerstanden wird und als bleibenden Ertrag bringt das Kind eine gewisse Abhärtung gegen Schmerzen und Störungen davon, die zu den besten Stücken der Ausstattung gehört, welche die Erziehung ins Leben mitzugeben vermag. Seine Kinder lieb haben ist Natur, und weder Tugend noch Kunst, aber Kinder erziehen ist eine große und schwere Kunst; und dazu gehört zuerst die Fähigkeit, die natürlichen Zärtlichkeitstriebe zu beherrschen. Man muß es die Kinder gar nicht merken lassen, wie lieb man sie hat, so sagt ein Spruch alter Erbweisheit, der freilich der Sentimentalität und Eitelkeit moderner Mütter wenig zusagt.

Im Grunde verhält es sich bei jeder Hülfe, die Menschen einander erweisen können, nicht anders: die ruhige, sichere Hand im Zurechthelfen oder Zurechtweisen setzt überall voraus, daß das Leiden nicht den Helfer durch Mit-leiden mitbewältige; in der Armenpflege z. B. wird blindes, vom Mitleid unmittelbar bestimmtes Wohlthun dem Erfolg nach zum Übelthun: es verwöhnt regelmäßig und zieht Ansprüche groß, um dann, erschreckt durch dieselben, in die bekannten Klagen über Undankbarkeit auszubrechen.

Hiernach wäre also zu sagen: das Mitleid ist die natürliche Grundlage für die sociale Tugend des thätigen Wohlwollens, aber keineswegs ist es selbst eine Tugend, noch gar, wie Schopenhauer will, der Maßstab des moralischen Wertes eines Menschen überhaupt. Es bedarf, wie jede Seite des Trieblebens, der Erziehung und Disciplinirung durch die Vernunft, in dem vernünftigen Willen findet es

zugleich seine Erfüllung und seine Schranke: seine Erfüllung, sofern es durch ihn seine Bestimmung erreicht, menschliche Wohlfahrt zu fördern, seine Schranke, sofern seine Äußerung unterdrückt wird, soweit sie schädlich wirkt. Und so wird also gelten, was, in Übereinstimmung mit der Stoa, Spinoza fordert (Eth. IV, 50): der Weise strebt, sich des Mit-leidens zu erwehren und soviel die menschliche Natur zuläßt, wohl zu handeln und sich die ruhige Heiterkeit des Gemüts zu erhalten (bene agere et laetari).

Vielleicht wird diese „Weisheit" bei Frauen öfter als bei Männern angetroffen. Die Tapferkeit im Leiden, die Geduld, eine specifisch weibliche Tugend, befähigt zunächst die eigenen, sodann auch die fremden Leiden mit ruhiger Gelassenheit zu ertragen. Die tüchtige Frau, wie sie vom eigenen Schmerz nicht überwältigt wird, läßt sich auch von fremden Schmerzen nicht überwältigen, sondern ruhig und sicher, thätig und hülfreich, greift sie das Übel an und bewältigt es.

Achtes Kapitel.

Die Gerechtigkeit.

1. Nach der obigen Erklärung lassen sich im Wohlwollen zwei Seiten unterscheiden, die negative und die positive: der Wohlwollende ist bestrebt, Störungen von dem Leben der Anderen fernzuhalten und günstige Bedingungen für ihre Wohlfahrt herbeizuführen. Indem diese beiden Seiten des Wohlwollens als besondere Tugenden gesetzt werden, haben wir die Gerechtigkeit und die Nächstenliebe.

Die Gerechtigkeit als subjektiver Habitus ist näher zu erklären als die Willensrichtung und Verhaltungsweise, welche störende Eingriffe in das Leben und die Interessenkreise Anderer selber nicht übt und auch ihre Verübung von Seiten Anderer nach Möglichkeit hindert. Wenn die Interessenkreise, auf deren Achtung jemand Anspruch hat, sein Recht ausmachen und Übergriffe in dieselben Unrecht sind — auf eine genauere Bestimmung dieses Begriffes komme ich später zurück — so erhalten wir die Pflichtformel der Gerechtigkeit: thu weder

selbst Unrecht, noch dulde, so viel an dir ist, daß überhaupt Unrecht gethan und gelitten werde; oder positiv ausgedrückt: achte und schütze das Recht, fremdes wie eigenes.

Wir fassen zunächst die erste Seite der Doppelformel ins Auge, die Enthaltung von Unrechtthun, welche nicht selten für die ganze Gerechtigkeit genommen wird. Daß man nicht Unrecht thue, pflegt als das Mindeste angesehen zu werden, was die Moral fordert. Doch ist Gerechtigkeit in diesem Sinne keineswegs die leichteste unter den Tugenden, ja vielleicht eine der schwersten, weil sie die demütigste ist und nicht durch Großartigkeit und Glanz der Eigenliebe schmeichelt, wie Großmut, Freigebigkeit oder Tapferkeit. Gerechtigkeit fordert Beschränkung des Selbst durch Unterwerfung unter eine allgemeine Regel. Von Natur ist der Mensch, wie animalische Wesen überhaupt, unbegrenzte und rücksichtslose Begierde, gerichtet auf Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung. Jedes Wesen handelt ursprünglich nach der Maxime: ich bin der Mittelpunkt der Welt, alle Dinge sind Mittel für mich und meine Zwecke. Jeder ist sich selbst der Nächste, ja er ist eigentlich der Einzige, alles Andere ist für ihn und zu ihm. So halten es die Tiere untereinander, so halten wir es mit den Tieren; wir ziehen die letzte Konsequenz dieses Standpunktes, indem wir sie tödten und verzehren, die thatsächliche, aber nicht mißverständliche Erklärung: ich bin Zweck und du bist Mittel.

Nicht viel anders ist das ursprüngliche Verhalten des natürlichen Menschen gegen den Menschen. Das Kind ist am Anfang seines Lebens voll naiver, unbefangener Rücksichtslosigkeit. Es weiß nur von sich, es thut, was ihm wohlgefällt, ohne auf die Folgen seines Thuns für Andere zu merken. Erst allmälig lernt es die Thatsache beachten, daß sein Thun nicht blos für es selbst, sondern auch für Andere Folgen hat; es wird darauf durch die Reaktion aufmerksam, die es durch sein Thun von Seiten Anderer hervorruft. Es nimmt einem andern sein Spielzeug; dieses wird zornig und reagirt dem entsprechend. Man kann beobachten, wie das Kind anfangs einen Augenblick überrascht vor dieser Thatsache steht; erst allmälig wird sie ihm, unter dem Einfluß des eigenen Erleidens ähnlicher Eingriffe und der Ausübung ähnlicher Rückwirkungen, verständlich. Auch die Erziehung hilft die Thatsachen deuten. So wird allmälig ein ge-

daß die Häufigkeit des Selbstmordes in einigem Maaß den Umfang anzeige in dem krankhafte sittliche Zustände bei einem Volk oder in einer Zeit vorkommen; obwohl hier Vorsicht geboten ist und eine Ordnung der Völker nach der Häufigkeit des Selbstmords keineswegs für eine Ordnung nach dem sittlichen Wert oder Unwert gehalten werden kann: man vergesse nicht, daß Indolenz das beste Schutzmittel gegen Selbstmord ist. Aber wenn man auch zugiebt, daß in der Regel Selbstmord als ein Anzeichen von Schuld, sei es eigener, sei es ererbter Schuld, angesehen werden kann, so ist damit noch nicht gesagt, daß der Selbstmord selbst eine neue Schuld ist. Er ist das Bekenntnis eines schuldvollen Lebens, freilich nicht das heilsame Bekenntnis, das den Anfang einer Erneuerung des Lebens bildet, sondern das verzweifelte Bekenntnis der völligen Unfähigkeit zu einem neuen Leben. Aber sofern er doch auch das Bekenntnis ist, daß der Selbstmörder unvermögend sei, das alte Leben fortzusetzen, ist er zugleich ein Anzeichen, daß nicht alle Empfindung für das Gute und Böse erloschen ist. Es sind nicht die eigentlich Verworfenen, die sich selbst das Leben nehmen, sondern solche, die nicht die moralische Kraft hatten, verderblichen Trieben der eigenen Naturanlage und ungünstigen Einflüssen der äußeren Umgebung zu widerstehen, die aber doch so viel Empfindung für das Bessere hatten und behielten, daß sie ihr nichtswürdiges Leben oder ihre schlechten Thaten nicht ertragen konnten. In der eigentlichen Gaunerwelt soll der Selbstmord nicht häufig sein. Nicht die Prostituirten, die von der Schande leben, sondern Mädchen, die mit der Schande nicht leben können, geben sich selbst den Tod.

II. Die Pflichten gegen Andere und die socialen Tugenden.

Siebentes Kapitel.

Mitleid und Wohlwollen.

1. Die Naturgrundlage der socialen Tugenden sind die sympathischen Gefühle und die Triebe, welche in ihnen sich äußern. Sympathisch heißen die Gefühle, welche nicht unmittelbar durch Ereignisse im Eigenleben verursacht werden, sondern gleichsam durch Übertragung aus einem fremden Leben entstehen. Es ist ein allgemeines Gesetz des Seelenlebens, daß Gefühlserregungen die Tendenz haben, von ihrem Entstehungspunkt in einem Individuum sich auf die Individuen, die mit dem zuerst erregten in Berührung kommen, auszubreiten; der Vorgang erinnert an die Erscheinung der Gährung oder an die Ausbreitung von Krankheiten durch Ansteckung. Alle Gefühle zeigen, wenn auch in verschiedener Stärke, diese Tendenz zur Ausbreitung: Freude und Schmerz, Furcht und Hoffnung, Liebe und Haß, Verachtung und Verehrung, fröhliche Ausgelassenheit und ernste Feierstimmung. Und zwar findet durch die Ausbreitung zugleich eine Steigerung der Intensität statt. Die Leidenschaften, welche eine Rede in einer großen Volksversammlung erregt, sind viel intensiver, als diejenigen, welche entstehen, wenn dieselben Personen dieselbe Rede einzeln lesen, oder wenn sie dieselbe von demselben Redner in derselben Weise vorgetragen einzeln hörten, was freilich unmöglich ist, denn auch der Redner vermag zu einem einzelnen Menschen nicht so zu reden, wie zu einer Versammlung. Es ist als ob von jedem fühlenden Punkt in der Versammlung auf jeden anderen die Gefühle reflektirt und in ihm als in einem Brennpunkt gesammelt würden.

Der Empfänglichkeit für die Miterregung entspricht ein tiefes Verlangen des menschlichen Herzens, seine Gefühle von einem zweiten Herzen aufgenommen und wiedergestrahlt zu sehen. Wer sich freut oder leidet, verlangt nach Menschen, die seine Freude oder seinen Schmerz wiederspiegeln; wer liebt oder haßt, verehrt oder verachtet,

ſtrebt ſeine Empfindung auszubreiten und fühlt es ſchmerzlich, wenn die Umgebung gleichgültig bleibt. Jedes ſtarke Gefühl treibt dazu, von dem Gegenſtand deſſelben zu reden, um gegen ihn die gleichartigen Affekte in den Hörern hervorzurufen. Die Fortpflanzungskraft nationaler und religiöſer Erregungen beruht hierauf.

Der Ausgangspunkt der ſympathiſchen Erregung iſt die Blutsverwandtſchaft. Am unmittelbarſten und ſtärkſten findet ſie ſtatt zwiſchen Eltern und Kindern, beſonders zwiſchen Mutter und Kind. Urſprünglich ein Weſen, leben ſie in gewiſſem Sinn lebenslänglich ein Leben, wenn auch mit getrenntem phyſiſchen Haushalt. Von dieſem erſten Verbreitungsbezirk dehnt ſich die Miterregbarkeit nach dem Maaß, als die Verwandtſchaft empfunden wird, aus über die Sippe, den Stamm, das Volk, die menſchliche Gattung, ja zuletzt über die Geſammtheit der lebenden Weſen. Gebärde und Naturlaut ſind die urſprünglichſten Ausbreitungsmittel der Gefühle; die animaliſchen Gefühle werden durch ſie übertragen; die komplicirteren und feiner charakteriſirten Gefühle und Stimmungen werden durch die Sprache und durch die Ausdrucksmittel der Kunſt fortgepflanzt.

Von allen Gefühlen ſcheint das Gefühl des Schmerzes am leichteſten durch Miterregung ſich auszubreiten. Unſere Sprache giebt dieſer Thatſache dadurch Ausdruck, daß ſie nur für den durch ſympathiſche Erregung verurſachten Schmerz, einen beſonderen Namen hat: Mitleid iſt ein wirkliches Wort; die entſprechenden Wörter: Mitfreude, Mitverehrung, Mitfurcht ſind von der Sprache nicht gebildet worden, ein Anzeichen dafür, daß die entſprechenden Gefühle weniger ſtark hervortreten.

Beſonders pflanzt ſich Luſt oder Freude ſchwächer und nur unter günſtigen Umſtänden durch Miterregung fort. Die pſychologiſche Urſache wird in folgendem Umſtand liegen. Schmerz und Luſt rufen bei der Umgebung nicht blos die gleichartigen Gefühle hervor; es liegt in ihnen auch eine Tendenz, die entgegengeſetzten Gefühle in dem Zuſchauer auszulöſen: außer der ſympathiſchen Erregung findet auch eine antipathiſche Erregung ſtatt. Luſt hat eine Tendenz bei denen, die Zeuge derſelben ſind, Schmerz, und umgekehrt Schmerz Luſt hervorzurufen: der Schmerz iſt der Neid und die Luſt die Schadenfreude. Jeder Menſch vergleicht ſich und ſeine Lage mit der

Anderer; er mißt, da es einen absoluten Maßstab überall nicht giebt, sein Können, Gelten und Haben an dem seiner Umgebung. Fällt die Vergleichung zu seinen Gunsten aus, so empfindet er das ganz ebenso wie einen wirklichen Zuwachs mit Lust, im anderen Falle mit Schmerz. Glück und Unglück eines Anderen hat also eine Tendenz, im entgegengesetzten Sinn auf das Gefühl zu wirken: das Glück des Anderen wirkt deprimirend auf das Selbstgefühl, das Unglück wirkt im entgegengesetzten Sinn.

Es sind bekannte Erscheinungen, sie fehlen in der menschlichen Natur nirgend ganz. Die pessimistischen Moralphilosophen verweilen gern bei ihnen als der eigentlichen partie honteuse der menschlichen Konstitution. In den Widerwärtigkeiten, sagt Larochefoucauld, die unseren guten Freunden zustoßen, ist allemal etwas, das uns nicht mißfällt. Und mit noch mehr Recht kann man zu diesem Satz das Seitenstück bilden: in dem Glück unserer guten Freunde ist allemal etwas, das uns nicht ganz gefällt. Natürlich, was uns hier nicht ganz gefällt, ist, daß das Glück an uns vorübergegangen ist, und was uns dort nicht mißfällt, ist, daß die Widerwärtigkeit nicht uns selber zugestoßen ist. Jemand hat das große Loos gewonnen, er erzählt es seinen Freunden und rechnet ihnen vor, was er mit dem neuen Reichtum zu thun gedenkt: es werden etwas gemischte Empfindungen sein, mit denen sie ihn beglückwünschen, besonders diejenigen unter ihnen, die selbst mitgespielt und eine Niete gezogen haben. Jemand hat ein Examen mit der ersten Note bestanden; er hat Ursache, zu seinen Freunden mit Vorsicht von der Sache zu reden, besonders zu denjenigen, die mit weniger Glück denselben Weg gegangen sind. Umgekehrt, hat jemand Malheur gehabt, ist er als Reiter vom Pferde gefallen, ist er als Redner angegähnt oder ausgelacht worden, hat er in rumänischen Eisenbahnpapieren sich verspekulirt, ist ihm als Schriftsteller von einem Recensenten übel mitgespielt worden, dann braucht er nicht allzusehr besorgt zu sein, durch die Mitteilung der Sache guten Freunden wehe zu thun. Bedauern zwar wird er leicht finden, aber — nun es ist ja bekannt genug, wie wenig das Bedauern der Freunde in solchen Fällen begehrt wird. Nicht als ob nicht ein grimmig bitterer Schmerz durch derartige Zufälle hervorgebracht werden könnte, und als ob nicht auch hier wirkliches Mitgefühl als lindernder

Balsam empfunden würde, aber dem Balsam ist zu leicht etwas von jenem ätzenden Gift beigemischt, das Schadenfreude heißt. Die einzig sichere Form, Teilnahme auszudrücken, möchte die sein, daß man einem, der als lachender Zuschauer daneben steht, einen Schlag ins Gesicht giebt.

Die Erfolge der sympathischen und der antipathischen Gefühlserregung vereinigen sich nun so, daß Mit-Freude und Neid, Mitleid und Schadenfreude durch denselben Anlaß hervorgerufen werden. Mitleid tritt auf in Begleitung einer Hebung des Selbstgefühls, es schmeichelt der Eigenliebe; Mit-Freude tritt auf in Begleitung einer Herabstimmung des Selbstgefühls, oder sollte auftreten: denn der Neid, eben jenes schmerzliche Gefühl der Depression des eigenen Selbst aus Anlaß des Glücks oder der Überlegenheit eines Andern, löscht die Freude aus. Dagegen kann Mitleid mit gleichzeitiger Steigerung des Selbstgefühls zusammen bestehen; eigentliche Schadenfreude löscht natürlich auch das Mitleid aus; aber ganz wohl kann eine wirkliche Regung des Mitleids auf dem Hintergrunde des Gefühls der eigenen Sicherheit, Unverletztheit, Überlegenheit entstehen. Daher ist ächte Mit-Freude selten, wirkliches Mitleid dagegen gar nicht selten.

Aus eben dem Grunde ist die Fähigkeit zur Mit-Freude ein viel sichereres Anzeichen einer reinen und von Selbstsucht freien Natur, als Mitleid. Goethe, sonst nicht eben gewöhnt sich selbst zu rühmen, rühmt sich einmal gegen den Vorwurf, daß er ein Egoist sei, seiner Neidlosigkeit:

> Ich Egoist? — Wenn ich's nicht besser wüßte!
> Der Neid, das ist der Egoiste.
> Und was ich auch für Wege geloffen,
> Auf'm Neidpfad habt ihr mich nie betroffen.

Und die mitleidigen Seelen, die bis auf diesen Tag an ihm mäkeln, daß er nicht genug mit fremdem Leid sich befaßt habe, bedenkt er mit dem Xenion:

> Auf das empfindsame Volk hab ich nie was gehalten; es werden,
> Kommt die Gelegenheit nur, schlechte Gesellen daraus.

In der That, Mitleid besteht mit allen sieben Todsünden zusammen. Vermutlich hat jener Pharisäer seinem Gebet: ich danke Dir, Gott, daß ich nicht bin wie andere Menschen: Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner, laut oder leise auch ein

Sprüchlein des Mitleids hinzugefügt: freilich er thut mir doch wieder leid, der arme Kerl drüben; allerdings er ist selbst Schuld, aber wie leicht ist der erste Fehltritt gethan, wenn man nicht allezeit auf sich Acht hat. — Aller Klatsch, den Medisanceschwestern von Haus zu Haus tragen, wird immer mit dem Tone des Mitleids gesagt und mit der Gebärde des Mitleids gehört. Wie manche sentimentale Weiberseele, die vor Mitleidigkeit nicht eine Raupe zertreten oder ein Huhn schlachten sehen kann, bringt es ohne Umstände fertig, eine Nachbarin durch üble Nachrede auf den Tod zu kränken, oder ihrem Gatten durch tägliche Widerwärtigkeit und Niederträchtigkeit das Leben zu vergiften.

2. Fragen wir nun nach der **Bedeutung** der sympathischen Gefühle und besonders des Mitleids für den menschlichen Lebenshaushalt, so ergiebt sich offenbar dieselbe Antwort, welche früher auf die Frage nach der Bedeutung der Gefühle überhaupt gegeben worden ist: ihre Aufgabe ist, den Willen im Geschäft der Selbsterhaltung zu leiten. Wie idiopathischer Schmerz als Anreiz zur Entfernung des Übels oder der Störung wirkt, welche das eigene Leben bedroht, so strebt das Mitleid den Willen zur Entfernung der Schmerzursachen im fremden Leben zu bestimmen. Im Mitleid kommt die Solidarität der Gemeinschaften zur Erscheinung: der Kollektivkörper empfindet darin die Störung, welche zunächst ein Glied trifft, als Bedrohung seiner selbst, und wird dadurch angetrieben, im Sinne seiner Selbsterhaltung zu reagiren.

Wie aber überall im Menschenleben Gefühlsantriebe zur Leitung des Handelns nicht mehr ausreichen, sondern der regulirenden Oberleitung der Vernunft bedürfen, so auch das Mitleid; vernunftlos wirkend verfehlt es allzu oft das Ziel. Die sympathischen oder socialen Triebe bedürfen nicht minder als die selbstischen Triebe, um im Sinne der Wohlfahrt zu wirken, der Erziehung durch Vernunft, der Leitung durch Weisheit. Die Tugend, welche so entsteht, die allgemeine Grundform der socialen Tugenden, können wir **Wohlwollen** nennen und sie erklären als diejenige Willensrichtung und Verhaltungsweise, welche die Wohlfahrt der Umgebung zu fördern tendirt, indem sie Störungen fernhält und günstige Lebensbedingungen herbeiführt.

seine Liebhaberei sich bloßstellt oder zur Versäumnis seiner Pflichten verführen läßt, klar und bestimmt zu sagen: laß ab davon, es wird nichts und du schadest dir damit. Es kann die gutmütige Anerkennung fragwürdiger Leistungen Anderer zur niederträchtigen Schmeichelei werden. Aber das alles wird niemanden, der nicht paragraphentoll geworden ist, daran irre machen, daß es unter Umständen angemessen und recht sein kann, einem Anderen, statt ihm Dinge zu sagen, die ihm zu hören weder angenehm noch dienlich sind, zu sagen, was ihm unschädliche Freude bereitet, auch wenn in den Worten das wirkliche Urteil nicht ganz zum Ausdruck kommt.

8. Wie kommen doch die Moralisten zu jenem seltsamen „Rigorismus", der durch das Leben überall Lügen gestraft wird? Spielt dabei vielleicht eine wunderliche Vorstellung mit, als ob sie die Moralität der Menschen durch die größte „Strenge" ihres Systems am meisten sicherten? Es sieht fast so aus, als ob sie dächten: läßt unser Moralsystem für die Lüge auch nur das kleinste Loch, dann wird die Neigung der Menschen zum Lügen es bald erweitern, dann werden sie immer einen Grund finden, nicht die Wahrheit zu sagen. Läßt dagegen das System die Lüge unter keinen Umständen zu, bedroht es dieselbe stets mit den fürchterlichsten Strafen: Verlust der Menschenwürde ꝛc., dann werden sie sich in Acht nehmen. — Als ob die Menschen, ehe sie einen Entschluß faßten, erst den betreffenden Paragraphen im Handbuch der Moral nachsähen!

Vielleicht hat aber dieser Rigorismus noch einen tieferen Grund. Es ist auffallend, daß er bei den griechischen Moralphilosophen gar nicht vorkommt. Von ihnen wird die absichtliche Täuschung unter Umständen nicht nur für zulässig erklärt, sondern sogar gefordert. Plato hält es für notwendig, daß in dem Idealstaat die Obrigkeit der Täuschung als eines Medikaments zur Wohlfahrt der Regierten sich bediene. Sokrates und die Stoiker urteilen nicht anders. Wie kommt das? Ist unser Wahrheitsgefühl so viel feiner entwickelt? sind wir in der Wahrhaftigkeit so viel fortgeschrittener? Mir will vorkommen, als ob die Sache auch eine andere Erklärung zuließe. Ich habe schon wiederholt auf jene Thatsache hingewiesen, daß man, mit Lessing zu reden, am meisten von der Tugend spricht, die man nicht hat, und ebenso, daß man am strengsten gegen die Laster eifert, h

Einem am gefährlichsten sind. Die griechischen Philosophen zeigen, darin hat Schopenhauer völlig Recht, ein Maaß von Aufrichtigkeit und Geradheit in der Darlegung ihrer Gedanken, wie es in der modernen philosophischen Litteratur sehr selten sich findet. Bei den Modernen herrscht eine Neigung zur Rücksichtnahme, zur Anbequemung, zur Abstumpfung der Konsequenzen, zur Beschönigung, zur Zweideutigkeit, zu absichtlicher Dunkelheit, die sehr unvorteilhaft absticht gegen die Offenheit und Klarheit der Alten. Wenn Kant einmal bekennt, daß er zwar nie etwas sagen werde, was er nicht denke, aber manches denke, was er nie sagen werde, würde nicht ein Grieche darauf erwidert haben: dann liegt uns nicht so gar viel daran, dich zu hören; denn wir wollten eben wissen, nicht was du mit hoher obrigkeitlicher Genehmigung denken darfst, sondern was du selber denkst!

Es ist wohl niemandem zweifelhaft, daß dieses Verhalten mit dem Kirchenwesen zusammenhängt. Die intellektuelle Wahrhaftigkeit, die Aufrichtigkeit gegen sich selbst in Sachen des Denkens und Glaubens, die Konsequenz in der Durchbildung seiner Gedanken gehört nicht zu den Tugenden, welche die Kirche gefördert hat. Das ursprüngliche Christentum hatte zu der theoretischen Erkenntnis überhaupt kein Verhältnis, in praktischer Absicht forderte es freilich die Wahrhaftigkeit im höchsten Sinn, als Märtyrertum. Seitdem die Kirche herrschend und das Bekenntnis kein Martyrium mehr war, wohl aber unter Umständen das Nichtbekenntnis, und seitdem in der Theologie der Glaube in eine Art wissenschaftlichen Systems gebracht war, wirkte der Habitus der Demut und des Gehorsams, den Kirche und Christentum mit einander beförderten, der theoretischen Wahrheitsliebe entgegen: der Gehorsam, den der Einzelne als Mensch der Kirche und den Oberen leistete, erstreckte sich auch auf den Denker als solchen. L. Wiese bemerkt in seiner Selbstbiographie, daß ihm im Verkehr mit gebildeten Katholiken, auch bei sonst ehrlichen und rechtschaffenen Leuten, regelmäßig ein gewisser Mangel an Aufrichtigkeit aufgefallen sei. Dieser Mangel ist sicher nicht blos bei Katholiken, sondern ebenso gut bei Protestanten zu finden, wenngleich die freiere Stellung des Einzelnen zur Kirche und zur Kirchenlehre die Sache hier mildern mag; er ist eine historisch notwendige Wirkung des Kirchentums als

solchen, sofern die Forderung der Unterwerfung unter Kirchenordnung und Bekenntnis von dem Wesen der Kirche unabtrennbar ist. So lange einerseits autorisirte Lehrmeinungen über alle Dinge des Himmels und der Erde gebildet oder festgehalten werden, andererseits naturwissenschaftliche und geschichtliche Forschung fortschreitend neue Ansichten der Dinge hervorbringt, ist der Konflikt unvermeidlich. Der durchschnittlichen Natur entspricht bei solcher Lage am meisten das Bestreben, auf der Diagonale zwischen dem Bekenntnis und der Erkenntnis sich zu bewegen; historischer Glaube und neue Einsicht wirken beide gleichzeitig auf den Geist uno treiben ihn, nach dem Gesetz vom Parallelogramm der Kräfte, in mittlerer Richtung. Man blicke in die Kommentare zu den Evangelien oder in die Leben Jesu: der Trieb, von der alten herkömmlichen Auffassung und Erklärung zu retten, was zu retten ist, andererseits der kritischen Forschung so viel einzuräumen, daß man für einen aufgeklärten und mit der Zeit fortschreitenden Mann gelten könne, bestimmt ihren Inhalt. Oder man denke an die Bemühungen, die Anschauungen der modernen Geologie in die Genesis hineinzuinterpretiren, oder gar an den unermeßlichen Aufwand von Metaphysik, der zum Unterbau für die Abendmahlslehre in den Abgrund versenkt worden ist.

Es ist nicht durchaus notwendig, daß der Verbiegung des intellektuellen Charakters eine Verbiegung des Willens entspreche; es ist wohl möglich, daß Ehrlichkeit und Gradheit des Herzens mit jenen diagonalen Bestrebungen des Verstandes zusammenbestehen; die innere Scheu, von dem Glauben der Kirche sich zu entfernen, ist nicht notwendig von Menschenfurcht und Strebsamkeit begleitet. Doch ist nicht zu verkennen, daß der Mangel an theoretischer Wahrheitsliebe, die Neigung zur Anbequemung und Conciliation sehr häufig mit sehr weltlichen Rücksichten und Absichten zusammenhängt. Als Kepler nach dem Zusammenbruch des Kaisertums Rudolphs in Prag seiner Stellung und seines Einkommens verlustig ging, eröffneten sich ihm Aussichten auf eine Professur an der heimischen Universität Tübingen. Die Stellung war ihm in jeder Hinsicht erwünscht; er hielt es aber als ehrlicher Mann für notwendig, dem Herzog vorher zu eröffnen, daß er in der Abendmahlslehre nicht ganz korrekte Ansichten habe, indem er von der Ubiquität des Leibes Christi sich nicht habe über-

zeugen können. Die Folge war, daß man Kepler gehen ließ. Reuschle fügt der Mitteilung der Thatsache die Bemerkung hinzu, daß Kepler eben zu jener Art von ehrlichen Leuten gehört habe, die Hamlet als Auserwählte aus zehntausend bezeichne. In der That, daß Kepler hierin den Typus des modernen Gelehrten darstelle, wird niemand behaupten. Eher möchte Leibniz sich dazu eignen, ein Mann, dem es nie an einer Gedankenbildung fehlte, wodurch er die wesentliche Gleichartigkeit seines Denkens mit der eines Anderen darthat, mochte dieser Andere nun ein atheistischer Philosoph oder ein kirchlich Gläubiger, ein Protestant oder ein Jesuit, ein Anhänger der Reichseinheit oder der Fürstensouveränität in Deutschland sein.

Mit dieser Lage der Dinge scheint mir nun die Neigung, gegen die Lüge zu donnern und Täuschung unter allen Umständen als höchst verwerflich und schändlich zu brandmarken, zusammenzuhangen. Man fühlt angesichts der beständigen Gefahr das Bedürfnis, den Wert der Wahrhaftigkeit, das Schimpfliche des Lügens und Feilschens mit der Wahrheit sich selbst und Anderen oft und mit starken Ausdrücken vorzuhalten. Die griechischen Philosophen fühlten dies Bedürfnis weniger, weil sie weniger in Gefahr waren; ein Mann wie Schopenhauer, der durch sein stolzes, schroffes und rücksichtsloses Temperament vor der Neigung zur Anbequemung geschützt war, zeiht Kant gelegentlich der Affektation wegen seiner heftigen Verwerfung aller und jeder Täuschung. Andere empfinden anders, sie schätzen Kants System gerade um dieser starren Strenge der Pflichtformeln willen, die alle Ausnahmen ausschließen. Sie rühmen und preisen auch Luther als Wahrheitshelden, und beschimpfen den Erasmus mit jeglichem Scheltwort um seiner Neigung zu Anbequemung und Versöhnung willen. Wird ein Eingeweihter daraus den Schluß ziehen, daß das Geschlecht des Erasmus jetzt gänzlich ausgestorben und unsere Theologen und Historiker lauter kleine Luther seien?

9. Die positive Seite der Wahrhaftigkeit. Sie entspricht der Nächstenliebe und wird durch die Pflichtformel ausgedrückt: diene dem Nächsten mit der Wahrheit. Da das Handeln des Menschen in erheblichem Maaße von Vorstellungen abhängig ist, und die falschen Vorstellungen die Tendenz haben zu falschem, richtige dagegen zu richtigem Handeln zu leiten, so sind richtige Vorstellungen für die

Wohlfahrt des Menschen von wesentlicher Bedeutung. Die allgemeine Pflicht der Nächstenliebe schließt daher die Pflicht ein, dem Nächsten zur Befreiung von falschen und zur Erlangung richtiger Vorstellungen von der Natur der Dinge behülflich zu sein.

Von den Moralisten ist diese Seite der Sache zu sehr vernachlässigt worden und es hat dadurch die Behandlung der Wahrhaftigkeit etwas Kümmerliches erhalten, womit denn die Unfähigkeit, mit der Nothlüge fertig zu werden, ebenfalls zusammenhängt. Wer im Großen in der Wahrheit lebt, der wird auch ohne Mühe mit der Täuschung fertig, wo sie notthut und frommt. Wessen Wahrhaftigkeit allein im nicht-lügen besteht, der wird denn freilich seinen ganzen Ruhm zu verlieren fürchten müssen, wenn er einmal etwas sagte, was nicht wahr wäre. Freilich wäre eine solche blos negative Wahrhaftigkeit ein dürftiges Ding, sie könnte geradezu zu einer Geschicklichkeit herabsinken, um die direkte Unwahrheit herumzukommen. Wenn die Jünger Jesu nach dem Tode des Meisters blos die Lüge, die direkte Verleugnung, vermieden hätten, wenn sie still zu ihrem alten Beruf zurückgekehrt und, dem Gebot der Obrigkeit und der Klugheit gehorchend, die Erinnerung an das Vergangene in die Brust verschlossen hätten, wenn sie, der Maxime folgend, daß es nicht Pflicht sei, alles was man denke zu sagen, jeder Erörterung dieser Dinge sorgfältig ausgewichen wären, so hätten sie ja dem Vorwurf der Lüge entgehen mögen, aber freilich wären sie nicht geworden, was sie nun sind: Wahrheitszeugen, deren Zeugnis durch die Jahrhunderte wirkt.

Die positive Wahrhaftigkeit, durch welche die negative eigentlich erst Halt und Wert erhält, wird in doppelter Form bethätigt: erstens im persönlichen Verkehr mit dem Einzelnen, wo sie die Form des Belehrens und Beratens, des Ermahnens und Zurechtweisens hat; zweitens im öffentlichen Dienst der Wahrheit, wo sie die Form des Forschens, des Lehrens und Predigens annimmt.

Was die erste Form des Wahrheitsdienstes anlangt, so erscheint derselbe also als die Pflicht, dem Einzelnen, den ich, sei es in Verlegenheit um den rechten Weg, sei es auf falschem Wege erblicke, mit meiner besseren Erkenntnis zu Hülfe zu kommen. Auch diese Pflicht bedarf der näheren Bestimmung und Begrenzung; so wenig die Pflicht der Nächstenliebe den Sinn haben kann, daß jeder be-

ständig allen Anderen mit dem Angebot seiner Hülfe nachgeht, so wenig kann die Pflicht der Wahrhaftigkeit meinen, daß jeder jedem jederzeit mit Lehre und Rat, mit Ermahnung und Zurechtweisung nachgehen solle. Außer der Begrenzung, die dieser Pflicht aus denselben Rücksichten erwachsen, die oben für die Nächstenliebe überhaupt angedeutet worden sind, kommen hier noch besondere, aus der besonderen Natur dieses Liebesdienstes erwachsende Rücksichten in Betracht. Sie lassen sich etwa so bestimmen.

Die Pflicht der Belehrung und Zurechtweisung setzt zweierlei voraus: erstens, daß ich selbst des rechten Weges gewiß bin; zweitens, daß der Andere voraussichtlich geneigt ist, meiner Beratung sich zu bedienen. In der That wird auch unser wirkliches Verhalten durch diese Rücksichten wesentlich bestimmt. Ich sehe einen Fremden im Gebirge einen Pfad einschlagen, der unwegsam endet, ich bedenke mich nicht, ihn anzurufen und ihn zurechtzuweisen. Wenn ich dagegen jemanden im Begriff sehe, auf eine geschäftliche oder litterarische Unternehmung sich einzulassen, die ich für verfehlt halte, dann werde ich mich sehr bedenken, ehe ich ihm einrede. Einen Fremden werde ich ganz gehen lassen: ich habe weder eine so genaue Kenntnis seiner Lage, seiner Kräfte und Hülfsmittel, daß ich wissen kann, was ihm möglich ist; noch kann ich bei ihm das Vertrauen zu mir voraussetzen, daß er meinen Rat anzunehmen geneigt ist: vielleicht würde derselbe ihn blos irre machen oder erbittern. Ich werde also wenigstens abwarten, bis ich gefragt werde, und auch dann noch wird es mir oft zweifelhaft sein, ob ich die verlangte Auskunft geben soll; es giebt Leute, die nach fremdem Rat nur fragen, um dann den eigenen Willen zu thun und im Fall des Mißlingens die Sache auf den Berater abzuwälzen, er mag nun zu- oder abgeraten haben. In dem Maaße als diese Bedenken abnehmen, werde ich geneigter sein, meine Ansicht von der Sache mitzuteilen: je besser mir die Person und die Sache bekannt ist, je mehr die Sorge um seine Wohlfahrt mir durch ein besonderes Verhältnis auferlegt wird, desto leichter werde ich aus meiner Zurückhaltung heraustreten. Die Fähigkeit zu beurteilen, wo und wie es angezeigt ist, mit Rat und Lehre dem Anderen zu Hülfe zu kommen, kann Diskretion genannt werden. Das Gegenteil, die Unenthaltsamkeit in der Belehrung und Beratung

Anderer, gehört zu den Eigenschaften, die am schnellsten einen Menschen seiner Umgebung unerträglich machen, vor allem, wenn sie schon in jugendlichem Lebensalter auftritt. Doppelt gilt es behutsam zu sein, wo die Beratung die Form der Zurechtweisung oder des Tadels hat. Unberufener Tadel erbittert und bestärkt in der Verkehrtheit*).

10. Zu einer etwas eingehenderen Betrachtung fordert die andere Seite der Sache, der öffentliche Dienst an der Wahrheit, auf.

Die Erkenntnis der Wahrheit im Großen, wie sie in Philosophie und Wissenschaft erscheint, ist nicht eine Funktion des Einzelgeistes als solchen; Erzeuger und Träger derselben ist das Volk oder zuletzt die Menschheit; der Einzelne hat daran Teil als Glied eines Volkes. Das kleine Bruchstück, das er besitzt, hat er als Erbe der Vergangenheit: er denkt mit den logischen und metaphysischen Kategorien, welche im Lauf der Jahrtausende der Volksgeist gebildet und in den grammatischen Formen verkörpert hat; er sieht die Dinge mit den Vorstellungen und Begriffen, die ihm seine Zeit zur Verfügung stellt; er arbeitet an der Lösung der Fragen, welche sie ihm aufgiebt. Andererseits ist freilich nicht minder wahr, daß der Gesammtgeist die Funktion der Erkenntnis nur durch Einzelgeister als seine Organe übt.

Hier tritt nun ein bemerkenswerter Unterschied hervor: nicht in gleicher Weise verhalten sich die Einzelnen zu dieser Funktion. Die

*) In Wackernagels Edelsteinen deutscher Dichtung und Weisheit im XIII. Jahrh. findet sich eine Predigt des Bruders David von Augsburg, die hierüber einen beherzigenswerten Rat giebt: Ziuch dîn gemuëte von allem, des dich niht angêt. Lâz einen jeglichen sîn dinc ahten unde sînen siten halten unde schaf dû mit gote dîn dinc. Swes aber dû maht gebezzert werden, des nim alleine war; daz ander lâz hin gên. Bekümber dîn herze niht mit urteile, wan dû niht wizzen kanst, umbbe welhe sache oder in welhem sinne daz geschiht, daz dû urteilst; wan als wir ûzen ofte missesehen einez für daz ander, alsô misserâten wir ofte ein guotez für ein boesez, als der schelhe, der zwei siht für einez und ist daran betrogen. Maht duz aber niht zu guote kêren, dennoch bekümber dich niht dâ mite. Ez ist vil unverrihtunge in der kristenheit, der dû aller niht verrihten maht. Lîd einez mit dem andern. Des dû niht trûwest gebezzern, dâ üebe dîn gedult an. Swâ aber von dînem swigen iht ungevelliges wahsen möhte, daz von dîner rede mac gebezzert werden, dâ sprich zuo, senfteclîchen, ernstlîche, âne strît, daz dû dich dâ mite unschuldigest, daz dus iht teilhaftic sîst, des man dich anspreche.

Masse hat jederzeit an der Wahrheit mehr in empfangender, passiver Weise Anteil; zu eigentlichen Trägern und Mehrern der Erkenntnis bestimmt die Natur wenige ausgezeichnete Geister. Wenn man diese mit dem alten Namen des Klerus bezeichnet, der also alle geistigen Führer des Volks, seine Forscher und Lehrer, seine Denker und Dichter in sich schließt, so kann man sagen: der öffentliche Dienst an der Wahrheit ist der eigentliche Lebensberuf des Klerus und Wahrhaftigkeit die spezifische Tugend, gleichsam die besondere Berufstüchtigkeit des Klerikers.

Es lassen sich aber an dieser Tugend wieder zwei Seiten unterscheiden: man kann sie Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe nennen. Jene die allgemeine und elementare Tugend des Klerikers: sie besteht darin, daß er einfältig und klar, gewissenhaft und treu die Wahrheit in Lehre und Predigt, in Darstellung und Anwendung verwaltet. Sie ist die Grundbedingung seiner Wirksamkeit, als welche auf dem Vertrauen der Laien beruht: Vertrauen aber wird allein durch Einfalt und Aufrichtigkeit des Herzens und des Verstandes gewonnen. Wahrheitsliebe dagegen wäre hier die besondere Tugend des eigentlichen Forschers und Pfadfinders: sie ist es, die als leidenschaftlicher Forschungsdrang den geschichtlichen oder naturwissenschaftlichen Forscher treibt, neue Thatsachen zu suchen und in ihre Beziehungen immer tiefer einzudringen; sie ist es, die zu stets erneuter Prüfung der geltenden Ansichten und Theorien anhält, die mit unermüdlicher Wachsamkeit gegen den Irrtum auf der Hut ist, auch den, der in Gestalt von Lieblingsmeinungen einschleicht. Die Wahrheitsliebe ist es auch, die den Dichter und Denker beseelt, der mit neuen Gedanken und Symbolen den geheimnisvollen Sinn des Lebens in der Welt zu fassen und auszusprechen sucht. Die Wahrheitsliebe ist es endlich, welche die großen Führer der Menschheit, die Propheten und Reformatoren antreibt, neue, unbetretene Pfade des Lebens zu suchen. Plus ultra ist die Losung dieser Pfadfinder der Zukunft, die dem geistig-geschichtlichen Leben der Menschheit die Wege bahnen. Es hält sie keine Autorität, kein noch so heiliges Vorurteil, sie folgen dem Licht, das ihnen im Innern aufgegangen ist.

Und hier tritt nun ein Zug hinzu, der den Charakter der Wahrheitsliebe in ihrer höchsten Erscheinungsform vollendet: sie führt zum

Märtyrertum. Man sollte erwarten, daß die Völker ihren großen Führern und Pfadfindern mit dankbarster Verehrung anhingen. Es ist auch so, aber erst nach ihrem Tode werden sterbliche Menschen unter die Götter versetzt. Das Martyrium ist die große Läuterung und Bewährung, durch welche die Menschheit die neuen Wahrheiten auf ihre Ächtheit prüft; es ist die enge Pforte, durch welche die Heroen zur Unsterblichkeit eingehen. Von jeher hat es die Menschheit so gehalten und es ist nicht schwer, die geschichtliche Notwendigkeit dieser auf den ersten Blick so überraschenden Thatsache zu sehen.

11. Ich versuche zunächst, die psychologische Notwendigkeit zu zeigen.

Die Anschauungen und Erkenntnisse, die ein Volk besitzt, werden, und das ist ihre Bestimmung, die ideelle Grundlage für seine Einrichtungen in Staat und Recht, Kirche und Schule. Kunst und Praxis aller Art beruhen auf Einsichten und Ansichten von der Natur der Dinge und der Menschen, ihrer Beziehungen unter einander und zum Universum. Ursprünglich finden wir überall das ganze Leben eines Volkes mit allen seinen Einrichtungen auf Religion gegründet. Jede Religion aber enthält eine Geschichtsphilosophie und eine Metaphysik als den Niederschlag aller Erfahrungen, welche ein Volk über die Welt und sein Verhältnis zu ihr gemacht hat. Damit ist gegeben, daß jeder Versuch einer wesentlichen Veränderung der Anschauungen als eine Bedrohung des ganzen Lebens empfunden wird: die Erschütterung der theoretischen Grundlagen wird die Erschütterung aller darauf gebauten Einrichtungen zur Folge haben. Und das ist keine Täuschung. In Wahrheit sind alle großen Revolutionen in der Welt der Einrichtungen von Revolutionen in der Welt der Anschauungen ausgegangen. Nirgend ist die Sache deutlicher als in dem jüngsten Abschnitt der Geschichte der europäischen Völker. Die lange Reihe von Revolutionen, welche den Inhalt der modernen Geschichte ausmachen, sind eine Nachwirkung der Veränderungen in der Welt der Vorstellungen, durch welche seit dem 15. Jahrhundert die in der Kirchenlehre systematisirte Weltanschauung des Mittelalters aus den Angeln gehoben wurde. Die großen historischen und geographischen, kosmischen und physikalischen Entdeckungen, welche in erstaunlicher Fülle um das 16. Jahrhundert sich zusammendrängen, haben

Masse hat jederzeit an der Wahrheit mehr in empfangender, passiver Weise Anteil; zu eigentlichen Trägern und Mehrern der Erkenntnis bestimmt die Natur wenige ausgezeichnete Geister. Wenn man diese mit dem alten Namen des Klerus bezeichnet, der also alle geistigen Führer des Volks, seine Forscher und Lehrer, seine Denker und Dichter in sich schließt, so kann man sagen: der öffentliche Dienst an der Wahrheit ist der eigentliche Lebensberuf des Klerus und Wahrhaftigkeit die spezifische Tugend, gleichsam die besondere Berufstüchtigkeit des Klerikers.

Es lassen sich aber an dieser Tugend wieder zwei Seiten unterscheiden: man kann sie Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe nennen. Jene die allgemeine und elementare Tugend des Klerikers: sie besteht darin, daß er einfältig und klar, gewissenhaft und treu die Wahrheit in Lehre und Predigt, in Darstellung und Anwendung verwaltet. Sie ist die Grundbedingung seiner Wirksamkeit, als welche auf dem Vertrauen der Laien beruht: Vertrauen aber wird allein durch Einfalt und Aufrichtigkeit des Herzens und des Verstandes gewonnen. Wahrheitsliebe dagegen wäre hier die besondere Tugend des eigentlichen Forschers und Pfadfinders: sie ist es, die als leidenschaftlicher Forschungsdrang den geschichtlichen oder naturwissenschaftlichen Forscher treibt, neue Thatsachen zu suchen und in ihre Beziehungen immer tiefer einzudringen; sie ist es, die zu stets erneuter Prüfung der geltenden Ansichten und Theorien anhält, die mit unermüdlicher Wachsamkeit gegen den Irrtum auf der Hut ist, auch den, der in Gestalt von Lieblingsmeinungen einschleicht. Die Wahrheitsliebe ist es auch, die den Dichter und Denker beseelt, der mit neuen Gedanken und Symbolen den geheimnisvollen Sinn des Lebens in der Welt zu fassen und auszusprechen sucht. Die Wahrheitsliebe ist es endlich, welche die großen Führer der Menschheit, die Propheten und Reformatoren antreibt, neue, unbetretene Pfade des Lebens zu suchen. Plus ultra ist die Losung dieser Pfadfinder der Zukunft, die dem geistig-geschichtlichen Leben der Menschheit die Wege bahnen. Es hält sie keine Autorität, kein noch so heiliges Vorurteil, sie folgen dem Licht, das ihnen im Innern aufgegangen ist.

Und hier tritt nun ein Zug hinzu, der den Charakter der Wahrheitsliebe in ihrer höchsten Erscheinungsform vollendet: sie führt zum

dem gemeinen Sinn, daß ihr und ihrer Familie Lebensunterhalt auf der Fortdauer der Einrichtungen beruht — was ja bei der gegenwärtigen Ausbildung des Pensionswesens oft nicht mehr der Fall ist — sondern vor allem ideell interessirt: wer die Notwendigkeit oder den Wert dieser Einrichtungen bestreitet, und zwar der Einrichtungen, wie sie bestehen, der entzieht jenen die ideelle Grundlage ihrer Existenz, er scheint, indem er eine Umformung der Ordnungen verlangt, damit ihre Leistungen und ihr Leben für vergeblich zu erklären. Ein Schulmeister des 18. Jahrhunderts, der in der Anleitung zum lateinischen Styl und zur Anfertigung von lateinischen Versen mit Ehren grau geworden war, der mußte in Reformbestrebungen der Neuerer, welche diese Dinge als überwundenen Standpunkt verwarfen und dafür andere einführen wollten, Mathematik und Naturwissenschaft, Deutsch und Französisch, ein Aufgeben des durch Erfahrung Bewährten, durch Überlieferung Ehrwürdigen erblicken: was er und sein Vater und Großvater gelernt und als Meisterstück menschlicher Bildung und gelehrter Erudition geübt und geschätzt hatten, das sollte jetzt beiseite gesetzt werden? Und an die Stelle sollten Dinge treten, die er nicht besaß und nicht begehrte, sehr entbehrliche Dinge ohne Zweifel, denn war er nicht ohne sie gelehrt und gebildet, angesehen und glücklich gewesen? Unmöglich; nur sträflicher Leichtsinn und Unkenntnis des wahren Werts der Dinge konnte auf so verkehrte Gedanken führen. Ebenso wird sich der Geistliche gegen Bestrebungen zur Veränderung der Kirchenordnung oder des Bekenntnisses, der General gegen Angriffe auf die Heeresverfassung oder den Gamaschenknopf, ein Geheimrat gegen Veränderungen in der Staatsverfassung und Verwaltungspraxis verhalten. Sie alle werden geneigt sein, in den geforderten Veränderungen mindestens sehr unnötige Neuerungen, gewöhnlich aber den Anfang einer schädlichen und grundstürzenden Revolution zu erblicken: sollten sie wirklich eingeführt werden, so sei zu erwarten, daß das Verderben des Landes, die Vernichtung des Heeres, der Untergang der Religion die Folge sein werde. So weissagen die gelehrten Schulhäupter seit 300 Jahren jedesmal, wenn irgendwo und irgendwie an ihrem Schulzopf gezerrt oder geschnitten wird, die Rückkehr der Barbarei des Mittelalters. — Um allem diesem Unglück schon von ferne her vorzubeugen, ist nach der Ansicht aller

Autoritäten das beste und sicherste und darum ratsamste Mittel, der zügellosen Kritik, zu der jugendlich unerfahrene oder böswillige Köpfe leider immer geneigt sind, mit scharfen Mitteln entgegenzutreten.

Der Widerstand der Autoritäten findet in der instinktiven Abneigung aller Bevorzugten und Besitzenden gegen Veränderungen und in der Trägheit der Massen Unterstützung. Die Besitzenden sind immer konservativ; sie sind „saturirt" und daher auf Erhaltung und Ruhe gerichtet. Wer im Besitz ist, ist selig, nach jenem alten Spruch der Juristen, er verlangt nicht nach dem Neuen, sondern fürchtet es. Aber auch die Massen sind ihrer Natur nach konservativ. Das Bestehende ist das Gewohnte, man hat sich darin eingelebt; das Neue ist unter allen Umständen fremdartig und unbequem, leicht lächerlich und abstoßend. Wie viele Seufzer mag in den 70er Jahren das neue Maaß und Gewicht, die neue Münze ausgepreßt haben! Nirgend paßte die Sache, das Liter nicht in den Topf und das Meter nicht auf den Leib. Wie man im neubezogenen Hause sich unbehaglich fühlt, nichts am Orte findet, kein heimliches Plätzchen hat, das an trauliche Stunden erinnert, so geht es einem Volk in neuen Ordnungen; und darum scheut es Veränderungen. Und deshalb hat auch die Masse eine instinktive Scheu vor aller Kritik; auch sie empfindet, daß dadurch der Grund unterwühlt wird, auf dem die durch Gewohnheit lieb oder erträglich gewordenen Ordnungen beruhen. Es bedarf schwerer Erfahrungen oder starken Drucks, um ein Verlangen nach Veränderungen in ihr lebhaft und stark zu machen.

Endlich könnte man noch dazu von einem Beharrungsvermögen der alten Anschauungen selbst reden. Als die Kopernikanische Theorie der himmlischen Bewegungen zuerst aufkam, da wurde sie von den Autoritäten für einen unfruchtbaren oder lächerlichen Einfall gehalten, mit dem sich ernstlich zu beschäftigen der Mühe nicht lohne; oder wenn es sich lohne, so doch nur, um ihn zu widerlegen, damit nicht etwa der Teufel sein Spiel habe und dem Wort Gottes zum Hohn damit Possen treibe. Zur Erklärung der Erscheinungen fand man die neue Anschauung gar nicht geeignet; die alte geocentrische Vorstellung erklärte alle Dinge so natürlich, daß die neue dagegen unbequem, ja absurd und widersinnig erschien. Fühlen wir denn

auch nur das Mindeste von jener fabelhaften Beengung, welche die Erde nach jener Ansicht haben soll? Auf das Zeitalter der Verhöhnung folgte mit Kepler und Galilei das Zeitalter der Widerlegung und Verfolgung; die alten Anschauungen begannen sich wirklich bedroht zu fühlen, was im 16. Jahrhundert noch gar nicht der Fall gewesen war; sie reagirten nun mit allen Mitteln, die ihnen zu Gebote standen, man kann sie aus den Biographien Keplers und Galileis kennen lernen. Nicht anders ging es der Entdeckung des Blutumlaufs durch Harvey. Die Mediciner, die so viele Jahrhunderte lang mit der Galenischen Theorie die Dinge gesehen und auf Grund derselben die Menschen behandelt und gesund gemacht hatten, vermochten von der Neuerung sich keine Vorteile zu versprechen, weder für die theoretische Auffassung der Dinge, noch für die praktische Behandlung. Und wie unbillig zu verlangen, daß man um jenes Querkopfes willen seine eigene theoretische Vergangenheit verleugnen und die Autorität der Jahrhunderte verwerfen solle. Ebenso wurden in einem späteren Jahrhundert von den Autoritäten Darwins biologische Theorien oder Strauß' Untersuchungen über die evangelische Geschichte als unwahr, unnütz und gefährlich verworfen.

So sind die alten Wahrheiten durch einen mächtigen Damm von konservativen Interessen gegen das Hereinbrechen von neuen Gedanken geschützt. Es sollen keine neuen Wahrheiten in die Welt kommen; darin kommen die Autoritäten und die Massen, die bestehenden praktischen Einrichtungen und die anerkannten Wahrheiten völlig überein. Das heißt keine wichtigen und großen Wahrheiten, keine neuen Ideen und Grundanschauungen. Darstellungen und Ausführungen, Ergänzungen und Verbesserungen, Anwendungen und Anpassungen der anerkannten Theorien und Meinungen, die sind erlaubt, und nicht nur erlaubt, sondern verdienstlich, sie werden öffentlich belohnt; es gab vielleicht nie eine Zeit, welche derartige Verdienste so freigebig belohnte, als die Gegenwart. Welches Verhalten übrigens durchaus angemessen und löblich ist: die großen Wahrheiten werden schon ihren Weg finden auch ohne Belohnungen; es hat der Wahrheit, obwohl sie nach Bacons Ausdruck eine Braut ohne Aussteuer ist, dennoch an Freiern nie gemangelt; dagegen den kleinen und mühseligen Arbeiten, der Erforschung der Handschriften und der Beschreibung der Pilze und Käfer, der

ganzen Registraturarbeit der Wissenschaft, die doch auch notwendig ist, möchte es an innerer Anziehungskraft fehlen und darum werden mit Recht für ihre zuverlässige Ausführung öffentliche Belohnungen ausgesetzt.

Die Folge jenes Widerstandes der vereinigten konservativen Interessen ist nun also, daß neue Ideen immer von Märtyrern in die Welt eingeführt werden. Von den Lokrern wird ein eigener Brauch berichtet: wer einen Vorschlag zur Änderung der bestehenden Gesetze einbrachte, der mußte in der Volksversammlung, in der er ihn begründete, mit einem Strick um den Hals reden, an dem er aufgehangen wurde, wenn er seine Mitbürger nicht zu überzeugen vermochte. Ein sinnreicher Brauch. Die Geschichte hält es auch so, mit dem Unterschied jedoch, daß sie erst von dem Strick Gebrauch macht und dann sich überzeugt.

12. So ist das Verhalten der Menschen gegen die neuen Wahrheiten psychologisch notwendig. Es ist aber auch teleologisch notwendig.

Geschichtliches Leben ist offenbar ohne feste und dauernde Institutionen nicht möglich; sie sind das Mittel, durch welches die gemeinsame Vernunft das Leben der Einzelnen bestimmt und leitet: die Vielen, so könnte man, ein Wort des Heraklit ein wenig umbiegend, sagen, obwohl sie nach eigener Einsicht zu leben meinen, leben in Wahrheit durch die gemeine Vernunft. Einrichtungen nun könnten keinen Bestand gewinnen, wenn neue Anschauungen, wie der Wind über ein Stoppelfeld, widerstandslos durch die Köpfe der Menschen dahinführen. Dauernde Gedanken sind die Bedingungen dauernder Einrichtungen. Damit also geschichtliches Leben möglich werde, ist es notwendig, daß die Gedanken sich in den Köpfen befestigen und einwurzeln, und neuen Gedanken, die sie zu verdrängen streben, Widerstand leisten. Vielleicht ist eine genügende Befestigung ohne transcendente Sanktion ursprünglich nicht möglich, und hierin hätten wir denn die teleologische Notwendigkeit einer religiösen Metaphysik, die wir ja thatsächlich überall als ursprüngliche Grundlage des Glaubens und Lebens der Völker, ihrer Sitte und ihres Rechts finden, und die mit so großer Entschiedenheit den neuen Wahrheiten zu widerstreben pflegt. — Ja wir können uns offenbar von einem geistig-

geſchichtlichen Leben überhaupt gar keine Vorſtellung machen, in dem die Wahrheit nicht im Kampf mit Irrtum und Vorurteil erſtritten zu werden brauchte: was wäre ſein Inhalt? Ohne Reibung keine Bewegung.

Auch iſt von jenen Pfadfindern und Märtyrern der Wahrheit gegen die Natur der Dinge in dieſem Stück wohl kein Widerſpruch zu beſorgen. Leſſings Wort von dem Beſitz und dem Erwerb der Wahrheit iſt bekannt. Und gewiß hätte er nicht gewollt, daß der Erwerb auf andere Weiſe, als durch Kampf, geſchehen könne. Nicht Alle, die den Kampf um die Wahrheit geführt haben, waren ſo kampffrohe Naturen als Leſſing; dennoch darf man wohl zweifeln, ob irgend einer unter ihnen die Naturordnung, wenn es in ſeiner Macht geſtanden hätte, zu ändern ſich hätte entſchließen mögen. Das ſei die beſondere Ehre der Wahrheitszeugen, möchte ihm, wenn der Verſucher an ihn herangetreten wäre, eine innere Stimme zugeflüſtert haben, von der Gegenwart geläſtert und verfolgt zu werden. Würden ſtatt deſſen die Entdecker und Vorkämpfer neuer Wahrheiten während ihres Lebens geehrt, wie ſie von den nachlebenden Geſchlechtern geehrt werden, dann würde auch dieſe Ehre von den Geſchickten und Strebſamen ihnen vorweg genommen. Dann würden die Eitlen und Selbſtgefälligen ſich herzudrängen mit allezeit neuen Meinungen, um auch hier die Erſten zu ſein. Durch jene wohlthätige Einrichtung geſchehe es, daß die geiſtige Führung der Menſchheit zuletzt doch den Menſchen von großer, ernſter und ſelbſtloſer Geſinnung vorbehalten bleibe. Das wäre unmöglich, wenn die Wahrheit den Zeitgenoſſen ſchmeichelte. Und darum ſei es gut, daß die Steine, die zu Eckſteinen der Zukunft beſtimmt ſeien, von den Bauleuten der Gegenwart verworfen würden.

Wenn das Gute würde vergolten,
So wäre es keine Kunſt es zu thun;
Aber Verdienſt iſt es nun
Zu thun, wofür du wirſt geſcholten.

So mögen mit Rückert alle, die um der Wahrheit und des Rechts willen geſcholten werden, ſich tröſten; wenn anders ſie des Troſtes bedürfen, denn es iſt bemerkenswert, daß die großen Märtyrer der Wahrheit nicht mit Haß und Erbitterung aus der Welt geſchieden ſind. Jeſus betete am Kreuz für ſeine Verfolger:

ganzen Registraturarbeit der Wissenschaft, die doch auch notwendig ist, möchte es an innerer Anziehungskraft fehlen und darum werden mit Recht für ihre zuverlässige Ausführung öffentliche Belohnungen ausgesetzt.

Die Folge jenes Widerstandes der vereinigten konservativen Interessen ist nun also, daß neue Ideen immer von Märtyrern in die Welt eingeführt werden. Von den Lokrern wird ein eigener Brauch berichtet: wer einen Vorschlag zur Änderung der bestehenden Gesetze einbrachte, der mußte in der Volksversammlung, in der er ihn begründete, mit einem Strick um den Hals reden, an dem er aufgehangen wurde, wenn er seine Mitbürger nicht zu überzeugen vermochte. Ein sinnreicher Brauch. Die Geschichte hält es auch so, mit dem Unterschied jedoch, daß sie erst von dem Strick Gebrauch macht und dann sich überzeugt.

12. So ist das Verhalten der Menschen gegen die neuen Wahrheiten psychologisch notwendig. Es ist aber auch teleologisch notwendig.

Geschichtliches Leben ist offenbar ohne feste und dauernde Institutionen nicht möglich; sie sind das Mittel, durch welches die gemeinsame Vernunft das Leben der Einzelnen bestimmt und leitet: die Vielen, so könnte man, ein Wort des Heraklit ein wenig umbiegend, sagen, obwohl sie nach eigener Einsicht zu leben meinen, leben in Wahrheit durch die gemeine Vernunft. Einrichtungen nun könnten keinen Bestand gewinnen, wenn neue Anschauungen, wie der Wind über ein Stoppelfeld, widerstandslos durch die Köpfe der Menschen dahinführen. Dauernde Gedanken sind die Bedingungen dauernder Einrichtungen. Damit also geschichtliches Leben möglich werde, ist es notwendig, daß die Gedanken sich in den Köpfen befestigen und einwurzeln, und neuen Gedanken, die sie zu verdrängen streben, Widerstand leisten. Vielleicht ist eine genügende Befestigung ohne transcendente Sanktion ursprünglich nicht möglich, und hierin hätten wir denn die teleologische Notwendigkeit einer religiösen Metaphysik, die wir ja thatsächlich überall als ursprüngliche Grundlage des Glaubens und Lebens der Völker, ihrer Sitte und ihres Rechts finden, und die mit so großer Entschiedenheit den neuen Wahrheiten zu widerstreben pflegt. — Ja wir können uns offenbar von einem geistig-

Wahrheiten innerlich zu ertragen. Wenn gewöhnliche Naturen durch Zufall und Umstände zum Kampf gegen die anerkannten Wahrheiten und geltenden Autoritäten geführt werden, dann werden leere Poltergeister daraus. Sind solche in unserer Zeit häufiger als früher? Dann möchte man sagen: auch das hängt damit zusammen, daß keine ernstliche Verfolgung mehr stattfindet: durch das Martyrium wurden die Geister gesichtet.

13. Eine Erörterung der Frage: ob die Pflicht des Wahrheitsdienstes unter allen Umständen die Zerstörung des Irrtums, wo und in welcher Gestalt er auftrete, fordere, mag diese ganze Betrachtung beschließen. Es ist eine der großen Streitfragen, welche die Menschen zu allen Zeiten bewegt hat. Man könnte sie als die Streitfrage zwischen Wille und Intellekt, zwischen der praktischen und der spekulativen Seite der Menschennatur konstruiren. Der Wille, auf Selbsterhaltung gerichtet, fordert, wie oben ausgeführt wurde, Beständigkeit der Institutionen und darum auch der Anschauungen, auf denen sie gegründet sind. Geistliche und weltliche Obrigkeit, welche man als die Vertretung des Willens in der Geschichte bezeichnen kann, neigt daher überall zu der Forderung: es muß Dinge geben, die ein für allemal feststehen, an denen zu rütteln der Kritik nicht gestattet werden kann. Der Intellekt dagegen kennt keinen Schluß der Diskussion: die Fortsetzung der Untersuchung verhindern, bedeutet möglicher Weise, den Irrtum verewigen. Das Ziel aller Forschung ist die absolute Angemessenheit der Erkenntnis zur Wirklichkeit; aber dies Ziel liegt in unendlicher Entfernung, der Versuch besserer Anpassung des Begriffssystems an die Wirklichkeit ist daher stets zu erneuern. Und hiervon sind auch die Grundanschauungen nicht ausgenommen; auch sie bedürfen der fortschreitenden Umbildung, schon darum, weil die beständige Erweiterung und Vertiefung der Einzelerkenntnis zuletzt auch einen veränderten Abschluß fordert.

Der Kampf dieser beiden Tendenzen, als Principienstreit formulirt, dreht sich um die Frage: ist Wahrheit unter allen Umständen gut und Irrtum schädlich? oder kann unter Umständen die Erhaltung des Irrtums notwendig, seine Zerstörung schädlich sein? Die Politiker, wenn wir mit diesem Namen die Vertreter des

Willens bezeichnen, bejahen die letztere, die Philosophen, die Vertreter des Intellektes, bejahen die erste Frage.

Wird die Frage absolut und allgemein gestellt, dann wird es unmöglich sein, anders als mit den Philosophen zu antworten: Wahrheit ist gut und Irrtum ist schädlich. Die Dinge richten sich nicht nach unseren Meinungen, darum ist es zweckmäßig, unsere Meinungen nach den Dingen zu richten; thun wir es nicht, so geschieht es auf unsere Gefahr. Die Dinge, sagt Bischof Butler, sind, was sie sind, und ihre Wirkungen werden sein, die sie sein werden; warum sollten wir wünschen uns zu täuschen? Ein Neger versucht durch Zauberei Regen zu machen und Krankheiten zu heilen. Er hat den doppelten Schaden: er bemüht sich vergeblich und behält Krankheit und Dürre.

Andererseits scheint es nun freilich unmöglich zu leugnen, daß die Zerstörung einer irrigen Vorstellung nicht unter allen Umständen die Wohlfahrt dessen, der sie hegt, fördert. Eine unangemessene, also falsche Vorstellung kann dennoch besser sein als gar keine. Und die Sache mag so liegen, daß es zwar möglich ist, den Glauben an die vorhandene falsche Vorstellung zu erschüttern, nicht aber die wahre zu begründen. Es mag möglich sein, dem Neger den Glauben an den Fetisch zu nehmen, ohne daß es zugleich möglich ist, ihm richtige Vorstellungen von dem natürlichen Zusammenhang der Dinge zu geben. Hätte er dann durch die Befreiung von dem Irrtum gewonnen? Von Reisenden wird erzählt, daß Fetische von den Negern zum Schutz des Eigentums benutzt werden; der Dieb fürchte die Bezauberung und nicht selten komme es vor, daß gestohlene Sachen aus diesem Grunde zurückgebracht würden. Es mag eine sehr unvollkommene Polizei sein, aber sie ist doch vielleicht besser als gar keine. — Ein hölzernes Bein, sagt Schopenhauer, ist besser als gar keines, und ebenso ist irgend eine Religion besser, als keine überhaupt.

Man muß sich klar machen: Wahrheiten sind nicht fertige Dinge, die man von Hand zu Hand geben kann, wie Münzen; Erkenntnisse sind lebendige Funktionen und in anderer Gestalt überhaupt nicht vorhanden. Sie können also nicht eigentlich mitgeteilt werden. Ein Anderer kann mir zur Erzeugung von Gedanken behülflich sein, aber er kann mir nicht seine Gedanken übergeben; ich kann nur die Gedanken denken, die ich selbst erzeuge. Und die Hülfe, die er mir

dabei gewährt, besteht nicht immer darin, daß er die Gedanken, wie sie ihm geläufig sind, einfach ausspricht. Der gerade Weg ist hier gar nicht immer der kürzeste. Am Anfang des 13. Jahrhunderts lernte das Mittelalter die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles kennen. Unsere Naturforscher werden geneigt sein, in diesen Schriften wenig anderes als ein mehr oder minder fein gesponnenes Gewebe von Irrtümern zu erkennen. Und doch waren diese Bücher dem 13. Jahrhundert ohne Zweifel von viel größerem Wert, als die allervollkommensten Lehrbücher der Gegenwart ihm hätten sein können. Wenn die besten Handbücher der Physik, der Chemie, der Astronomie, die das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat, im 13. Jahrhundert vom Himmel gefallen wären, sie würden vermutlich nach kurzem Einblick als gänzlich unverständliche und unbrauchbare Sachen bei Seite gelegt worden sein; die Denker jener Zeit hätten mit ihnen nicht mehr zu machen gewußt, als wir mit Büchern voll kabbalistischer Zeichen und Formeln. Oder was ihnen etwa darin lesbar gewesen wäre, die Millionen und Billionen, mit denen unsere Astronomie und Physik rechnen, oder die Zerlegung des Lichts, die Theorie der Kometen und Nebelflecke, es würde ihnen als die unerhörteste und sinnloseste Phantasterei vorgekommen sein. Hätte also jemand im Eifer für die Wahrheit, hätte jenes allmächtige Wesen des Cartesius, nicht um zu täuschen, sondern um vor Täuschung zu schützen, eingegriffen, die aristotelischen Bücher zerstört und die anderen vom Himmel herabgeschickt: was wäre die Folge gewesen? Offenbar, daß die Entwickelung der Naturwissenschaft bei den abendländischen Völkern, wenn nicht definitiv unmöglich gemacht, so doch um Jahrhunderte verzögert worden wäre. Diese Völker hätten nun ohne Unterstützung durch einen Lehrer, der zu ihrer Schwachheit sich herabließ, den langen Weg zur Erkenntnis allein antreten müssen, und wer weiß, ob sie ihn je gefunden hätten; die mitgeteilte Lösung des Rätsels, wenn wir also so verwegen sein wollen, die Lehrbücher der Gegenwart so zu nennen, hätte ihnen schwerlich eine Anleitung dazu gegeben.

Nun sind die verschiedenen Entwickelungsstufen nicht blos nacheinander, sondern auch nebeneinander. Wie es nebeneinander das elektrische Glühlicht und die Unschlittkerze giebt, und wie jede an ihrem

Ort angemessen sein kann, so sind auch verschiedene physische und metaphysische Anschauungen und Grundbegriffe nebeneinander: der Forscher und Denker und das Mütterchen im verlorenen Gebirgswinkel, sie können die Welt nicht mit denselben Gedanken denken. Die Wahrheit ist eine, die Anschauung der Dinge, projicirt auf den vollkommenen Intellekt, aber die wirklichen Intellekte sind mehr oder minder unvollkommen und bedürfen darum verschiedener Handhaben, die Dinge anzufassen.

Von diesem Standpunkt scheint sich mir der Widerstreit zwischen Politikern und Philosophen in folgender Weise schlichten zu lassen.

Die Philosophen haben darin Recht: der Forschung ist keine Grenze zu ziehen. Was immer ein Volk, aus sich selber schöpfend an neuen Gedanken hervorbringt, das wird ihm angemessen und zuträglich sein. Man darf die Zuversicht hegen, daß die Natur, wie überall, so auch hier das Zweckmäßige und Notwendige zur rechten Zeit hervorbringt. Jeder Fortschritt der Erkenntnis wird unter dem Gesichtspunkt der Gesammtentwickelung eines Volkslebens ein wahrer Fortschritt sein. Der Forscher als solcher darf daher von keiner anderen Frage wissen als der: was ist wahr? Da es aber keine Forschung ohne Mitteilung geben kann, so muß man weiter sagen: auch der Mitteilung darf keine Grenze gesetzt werden. Der wissenschaftliche Schriftsteller hat gar keine andere Rücksicht als die eine gelten zu lassen: wie bringe ich die Dinge, so wie ich sie sehe, am klarsten und bestimmtesten zur Darstellung? Ein wissenschaftlicher Schriftsteller, der sich von Rücksichten und Absichten anderer Art leiten läßt, der zuerst und zuletzt daran denkt, wie er diesem gefalle und bei jenem Anstoß vermeide, der dient nicht der Wahrheit und darum verschmäht auch ihn die Wahrheit. Sie ergiebt sich allein dem, der sie allein sucht. Die rücksichtslosen und absichtslosen Bücher sind die bleibenden. Nicht einmal an den Nutzen der Leser soll der Schriftsteller denken, sondern allein an die Sache; je ausschließlicher er von ihr erfüllt ist, desto besser wird er schreiben. „Die philosophischen Systeme", sagt einmal der alte Wandsbecker Bote, „welche von ihren Verfassern für Andere erfunden und als Feigenblätter, oder des Zanks oder der Schau wegen aufgestellt werden, gehen vernünftige Leute eigentlich gar nichts an. Die Philosophen aber, die nach

Licht und Wahrheit forschten für eigenes Bedürfnis und um sich den Stein der Unwahrheit, der sie drückte, vom Herzen zu schaffen, gehen andere Menschen eigentlich und sehr nahe an."

Soweit haben die Philosophen Recht. Dagegen haben die Politiker darin Recht: die lehrhafte Mitteilung, welche sich an bestimmte einzelne Personen richtet, die unterliegt nicht blos der Rücksicht auf die Sache, sondern auch der Rücksicht auf die Person. Diese Rücksicht, wir können sie die pädagogische nennen, kann den Lehrer verhindern, alles zu sagen, was er denkt, und das, was er denkt, so zu sagen, wie er es für sich denkt. Man wird ja nicht das einfältigste Erlebnis zwei verschiedenen Personen ganz in derselben Weise erzählen; die Rücksicht auf die Person wirkt auf Darstellungsweise, Tonart, Auswahl und Anordnung der Thatsachen ein. Wie könnte man von größeren Dingen, wie könnte man von Gott und Welt zu Personen von verschiedenem Alter, Bildungsstufe, Neigungen und Ansichten mit denselben Worten reden? Es ist dieselbe Menschheitsgeschichte, von der in der Volksschule, im Gymnasium und auf der Universität gehandelt wird: und doch wie verschieden wird die Behandlung sein müssen, um an jedem Ort gut, lehrreich und erbaulich zu sein. Dasselbe wird auch von den letzten Dingen gelten: die Welt ist die eine und selbe, und so ist es die Wahrheit; aber nicht in jedem Spiegel kann sie dasselbe Antlitz zeigen.

Was für den Lehrer in der Schule gilt, gilt für den Prediger in der Kirche. Auch für ihn gilt das pädagogische Gebot: so von der Wahrheit zu handeln, daß diese Hörer, die er vor sich hat, dadurch belehrt und erbaut werden. Nehmen wir an, seine Gemeinde sei ein abgelegenes Heidedorf, wohin von den Dingen, die in den letzten hundert Jahren in Theologie und Litteratur sich begeben haben, noch nicht das dunkelste Gerücht gedrungen ist, wo die Namen von Strauß und Renan so wenig, als die von Kant und Schleiermacher gehört worden sind. Hier gilt noch die Bibel unangefochten als das Wort Gottes, das durch die heiligen Männer, denen es aufgetragen wurde, uns übermittelt worden ist. Unser Prediger aber hat sich von der Kritik überzeugen lassen, daß es bei der Entstehung der heiligen Schriften menschlich zugegangen ist, wie bei der Entstehung anderer Schriften, daß darin verschiedene Auf-

fassungen, Widersprüche und Irrtümer enthalten sind, von den Unsicherheiten der Überlieferung nicht zu reden. Soll ihn das abhalten, zu seiner Gemeinde von der Bibel als dem Wort Gottes zu reden? Soll er ihr etwa die Resultate der gelehrten Kritik vortragen, um sie von jenen altväterischen Vorurteilen und Irrtümern zu befreien? Was würde er damit erreichen? Wenn es ihm gelänge, den Bauern ihren alten Glauben zu entreißen, was könnte er ihnen als Ersatz geben? Strauß' Leben Jesu oder Kants Kritik der reinen Vernunft? Also der einzige Erfolg wäre, daß er bei ihnen das Buch, das ihnen bisher als Wegweiser und Leuchte, als poetische Erquickung im Leben und als Trost im Sterben diente, in Mißachtung brächte. Denn so würden sie ja nun leicht sagen, wenn sie ihm glaubten: also sind wir mit dem Buch angeführt worden; wir meinten, es sei Gottes Wort, nun sehen wir, es ist Menschenwort, und darum thun wir es billig bei Seite und lesen lieber, was die gescheiten Menschen von heute schreiben. Machen es doch die Gebildeten auch nicht anders: weil sie der Kritik glauben, es sei nicht Gottes Wort, lesen sie es nicht mehr. Also, will unser Prediger das nicht, meint er vielmehr, wie es denn doch wohl sich verhält, daß die Bibel für seine Heidebauern und vielleicht auch für andere Menschenkinder, das erste, wichtigste, ja vielleicht einzig nötige Buch sei, das alle Tage zu lesen ihnen mehr Gewinn bringe, als das verbreitetste, dreimal täglich erscheinende Tageblatt und die gebildetste Wochen- und Monatsschrift obendrein: glaubt er dies, so ist es seine Pflicht, ohne Bedenken und Zaudern in der Sprache von dem Buch zu reden, in der die Heidebauern davon zu reden gewöhnt sind. Und was heißt es denn, die Bibel Gottes Wort nennen? Im Grunde genommen ist das doch nicht eine litterarhistorische Notiz, wie die, daß Gutzkow der Verfasser des Zauberers von Rom sei, sondern ein Werturteil: sein Inhalt sei so groß und wahr, daß es ein göttliches Buch sei und nur von Gott kommen könne. — Eben derselbe Prediger könnte, wenn er in eine ganz andere Umgebung versetzt würde und nun zu Lesern Strauß' und Kants zu reden hätte, seine Sprachweise ändern, ohne seine Ansicht zu ändern und ohne der Wahrheit in dem einen oder anderen Fall untreu zu werden. Er würde, auf ihre Anschauung eingehend, ihnen sagen: was sie alles über diese

Bücher gelesen und gehört oder gar geschrieben hätten, sei gewiß höchst interessant und manches davon vielleicht auch historisch unzweifelhaft; nun möchten sie aber einmal alles das auf einen Augenblick bei Seite lassen und mit ihm betrachten, was denn nun in diesen so und so entstandenen Büchern gesagt sei: höchst ernsthafte Dinge, scheine ihm, und oft mit wunderbarer und einziger Einfalt und Kraft gesagt; so daß er auf gewisse Weise doch darauf zurückkomme: es seien göttliche Worte und eine Offenbarung Gottes in diesem Buch, wie in keinem anderen Buch der Welt; was denn auch die Ansicht Herders und Goethes gewesen sei. — Wenn aufbauen (*οἰκοδομεῖν*) und nicht einreißen das eigentliche Geschäft des Predigers wie des Lehrers ist, so müßte er, denke ich, so verfahren; das wäre jenes: die Wahrheit mit Liebe sagen und nicht mit Zorn, wovon der Apostel redet (*ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ*, Eph. IV, 15).

Eben derselbe Prediger könnte endlich, wenn er als Gelehrter philologisch-historische Untersuchungen über die heiligen Schriften veröffentlichte, noch in einer dritten Sprache reden. Hier würde er, wieder um der Pflicht der Wahrhaftigkeit gerecht zu werden, eben das vermeiden, was er als Prediger gar nicht vermeiden kann und darf, Anbequemung an fremde Art zu denken und zu reden. Und vermeiden würde er nicht minder die Entscheidungen mit sowohl als auch, die Notbehelfe und Ausflüchte, um eine Theorie zu retten, das Schielen nach der Korrektheit, das Feilschen um die Wahrheit, das Umgehen des Eingeständnisses, daß ihm tausend Dinge rätselhaft geblieben seien, kurz alles das, was manche Kommentare zu den Evangelien jedem wahrhaften Menschen so ungenießbar und unerträglich macht. Es thäte wahrlich ein neuer Luther not, der die Komment und Disputationen abthäte, die unseren jungen Theologen Sinn und Gehirn verderben.

Einen Blick werfen wir von hieraus noch auf die Aufgabe eines Kirchen- und Schulregiments. Wir werden sagen, was dem Regiment zum Einschreiten gegen die Lehrthätigkeit eines Mannes Veranlassung geben kann, das sind nicht abweichende Überzeugungen, sondern allein pädagogische Mißgriffe. Der Prediger und Lehrer ist nicht im Amt, um als Mietling korrekte Ansichten korrekt vorzutragen, sondern um mit seinem Glauben, seinen Überzeugungen,

ſeiner Seele zu wirken. Fängt er es ungeſchickt an, ſo gehört ihm von dem Erfahreneren Rat, und will er ihn nicht hören, oder kann er ihn nicht verſtehen und darnach thun, ſo muß er einen anderen Beruf ſuchen: lehren und predigen iſt nicht jedermanns Ding. Freilich auch die Lehrart eines Andern zu prüfen iſt nicht jedermanns Ding, und ſicher nicht deſſen, der in der Korrektheit des Denkens und Aktenerledigens voranſteht. Harte Gleichmacherei erbittert und macht ſtumpf. Wenn zu irgend einem Amt, ſo iſt zu dieſem Weisheit und Selbſtbeherrſchung, Schärfe des Blickes und Gelindigkeit des Urteils notwendig, und vor allem ein Reichtum an Einſicht und Erfahrung über die Dinge, worauf geiſtige Wirkung beruht, um nicht blos urteilen, ſondern auch geben und helfen zu können. Der Buchſtabe tödtet, aber der Geiſt macht lebendig. Und ein Wort Goethes verdient dazu Beherzigung: „Wenn ältere Perſonen recht pädagogiſch verfahren wollten, ſo ſollten ſie einem jungen Mann etwas, was ihm Freude macht, es ſei von welcher Art es wolle, weder verbieten noch verleiden, wenn ſie nicht zu gleicher Zeit ihm etwas Anderes dafür einzuſetzen hätten“.

Viertes Buch.

Die Formen des Gemeinſchaftslebens.

I. Die Familie*).

1. Die Familie ist die Urform alles Gemeinschaftslebens. Wie ein Tierkörper aus Zellen, so besteht ein Volkskörper aus Familien als letzten Elementen. Das isolirte Individuum kommt in der ge-

*) Es ist nicht meine Absicht, auf die ebenso interessante als schwierige anthropologische Frage nach dem geschichtlichen Ursprung der Familie hier einzugehen. Ich bemerke nur, daß durch die Untersuchungen von Bachofen, Morgan, Lubbock, Spencer u. A. so viel festgestellt zu sein scheint, daß die Familie in dem Sinn unseres Sprachgebrauchs, die dauernde und ausschließliche Gemeinschaft eines Mannes mit einer (oder mehreren) Frauen und den gemeinsam erzeugten Kindern, nicht eine ursprüngliche, sondern eine erst auf höherer Kulturstufe erreichte Form der Gemeinschaft der Geschlechter ist. Der monogamen und polygamen Familie scheint überall ein Zustand voraufgegangen zu sein, in welchem Stamm und Familie, die beiden später auseinander tretenden Formen des Gemeinschaftslebens, noch indifferenziirt waren: die ganze Gruppe durch Abstammung und Lebensgemeinschaft verbundener Individuen bildete auch eine einzige Geschlechtsgemeinschaft. Hierauf deuten eine Menge Spuren und Überreste im Leben civilisirter sowohl als uncivilisirter Völker, namentlich das sogenannte Mutterrecht, auf welches durch Bachofens Untersuchung (das Mutterrecht, 1861) zuerst die Aufmerksamkeit gelenkt worden ist. Verwandtschaft wird hiernach ursprünglich allein durch Abstammung von derselben Mutter begründet: natürlich, ein dauerndes Band zwischen der Mutter und den Nachkommen ist durch die Natur selbst gegeben; zwischen dem Vater und seinen Nachkommen, zwischen dem Gatten und der Gattin ist dagegen dauernde Verbindung keine unmittelbar natürliche Notwendigkeit. Sie entsteht erst allmälig als sittliche Notwendigkeit mit der Entwickelung zu höherer Kultur in engem, wechselseitigem Verhältnis mit der Ausbildung der Eigentumsverhältnisse. In der Familie nach Vaterrecht, die auf die Naturordnung des „Mutterrechts" folgte, erscheint das Weib ursprünglich als ein Besitztum des Mannes, das durch Raub oder Kauf erworben wird. Erst auf höherer Kulturstufe hört das Weib auf, Sklavin und veräußerliches Besitzstück zu sein, und erst in der letzten und höchsten Form der Familie, der monogamen Ehe, erreicht sie allmälig die wesentliche Gleichstellung mit dem Manne. — Für die folgende Darstellung vgl. W. E. Hearn, The Aryan household, its structure and its development, London 1879. Ferner Fustel de Coulanges, La cité antique. 11 édit. Paris 1885.

schichtlichen Welt so wenig vor, als isolirte Atome oder Moleküle in der organischen. Schon rein naturhistorisch betrachtet, ist das Individuum nicht ein Ganzes und Selbständiges: erst das Paar geschlechtlich differenzirter Individuen ist ein Ganzes, in dem sich der Arttypus vollständig darstellt; die Einzelnen sind leiblich und geistig auf einander bezogene, einander zur Einheit ergänzende Hälften. Das Paar allein hat auch die Fähigkeit der Selbsterhaltung im vollen Sinn, hat Reproduktionsvermögen; das Individuum als solches vermag so wenig sich in der Welt zu erhalten, als hineinzukommen.

Ist so in der natürlichen Welt die Familie das erste selbständige Element, so gilt dasselbe auch für die geschichtlich-sittliche Welt: die Familie, aus Mann, Weib und Kindern bestehend, ist das erste sittliche Ganze, das Urelement, aus dem sich die Gemeinschaften höherer Ordnung aufbauen. Man kann vier große Formen des geschichtlich-geistigen Gemeinschaftslebens unterscheiden: das gesellige, das wirtschaftliche, das rechtlich-politische, das religiöse. Jeder dieser Kreise setzt sich aus Familien als den Urelementen zusammen; jeder dieser Lebensinhalte kommt zuerst in relativer Selbständigkeit innerhalb der Familie vor.

Die Familie bildet den engsten, relativ in sich geschlossenen Kreis des geselligen Verkehrs. Täglich vereinigt ihre Glieder der gesellige Genuß des Mahls; die Familie feiert ihre Feste und Erinnerungstage, wozu auch die entfernt lebenden Glieder sich gern einstellen, mindestens aber aus der Ferne des trauten Kreises gedenken. Wie das äußere Leben mit seinen Freuden und Leiden, seinen Erlebnissen und Zufällen ein gemeinsames ist, so auch das geistige Leben. Die Gedanken und Empfindungen offenbaren sich am vollkommensten innerhalb des häuslichen Kreises, hier giebt sich jeder unbefangen und ganz; außerhalb dieses Kreises engster Vertrautheit zeigt er mit Auswahl und mit Bewußtsein, was er für gut hält und wofür er Verständnis zu finden erwartet. Dieser Unterschied erscheint auch darin, daß in jeder Familie eine Art Familiensprache sich bildet. Wie jedes Glied des Kreises einen Hausnamen hat, einen Kose- oder Necknamen, mit dem ihn nur der Familienkreis nennt, so erhält leicht eine ganze Reihe von Dingen oder Beziehungen Hausnamen. Dazu kommen besondere Wendungen und Redensarten, oft von den Kindern auf-

gebracht, Anspielungen und Geschichten, und so entsteht eine Art von Hausſprache, die zu den Draußenſtehenden nicht geſprochen wird und ihnen nicht verſtändlich iſt. Das Haus ſchließt ſodann den weiteren Kreiſen des geſelligen Lebens als Einheit ſich an. Nicht die Individuen als ſolche, ſondern die Familien treten in geſelligen Verkehr mit einander: das Haus empfängt Gäſte. So iſt es urſprünglich; erſt die fortſchreitende Individualiſirung, die einen ſo in die Augen ſpringenden Zug aller höheren Civiliſation ausmacht, führt zur Auflockerung der Familie auch als geſelliger Einheit, indem Mann und Frau eigene geſellige Kreiſe bilden.

Ebenſo bildet die Familie die engſte wirtſchaftliche Einheit. Sie heißt als ſolche Hausſtand oder Haushaltung. Eine Haushaltung zeigt die beiden Seiten des wirtſchaftlichen Lebens, Gütererzeugung und Verzehrung, in relativ geſchloſſenem Kreislauf; ſie bildet die elementare Erwerbs- und Arbeitseinheit und ebenſo die elementare Verzehrungseinheit. Im Hausſtand findet ſich auch die primitivſte Arbeitsteilung: Mann und Frau verteilen die wirtſchaftlichen Leiſtungen ſo unter ſich, daß dem Mann die Beſchaffung des Rohprodukts, der Jagdbeute, des Ertrags des Ackers, des Ertrags gewerblicher Arbeit, des Gehalts, als des roheſten Rohprodukts, zufällt, der Frau dagegen die Verwandlung des Rohprodukts in Güter, die unmittelbar der Erhaltung und dem Genuß dienen. In der Ausſtattung der Familie mit einem Landloos, welche ſo regelmäßig als Form des geſammtwirtſchaftlichen Lebens Ackerbau treibender Völker auf früher Kulturſtufe uns entgegentritt, wird dieſe Stellung der Familie als des erſten ſelbſtändigen Elements der größeren Wirtſchaftseinheit anerkannt.

Die Familie iſt ſodann das letzte ſelbſtändige Element des rechtlich-ſtaatlichen Lebens. Bei allen Zweigen der ariſchen Race iſt der Hausvater, der Repräſentant der Familie, das letzte Rechtsſubjekt. Die Rechtsgemeinſchaft als ſolche weiß von den übrigen Familiengliedern gar nichts, oder ſie verkehrt mit ihnen nur durch den Hausvater: ſie erleiden Unrecht, der Hausvater ſucht ihr Recht, ſie thun Unrecht, er wird dafür belangt. Innerhalb der Familie giebt es keinen Raum für die Einwirkung der Rechtsgemeinſchaft; das Recht in der Familie iſt der Wille des Hausvaters. Das römiſche Recht

in seiner ursprünglichen Gestalt hat diese Anschauung auf das schärfste ausgeprägt. Die väterliche Gewalt ist rechtlich unbegrenzt; alle Glieder der Familie sind in der Gewalt (manus) des Hausvaters (pater familias); er kann Weib und Kinder verkaufen und tödten, das Recht weiß nichts davon. Selbst der verheiratete Hausſohn bleibt, mitsammt Weib und Kindern, in der väterlichen Gewalt. Ebenso ist der Hausvater der rechtliche Eigentümer alles dessen, was die Glieder der Familie erwerben, sei es durch Arbeit, durch Erbschaft, durch Schenkung oder wie immer. Gerade an diesem Punkt wird übrigens sichtbar, daß der Hausvater nicht als dieses Individuum, sondern als zeitweiliger Repräsentant der dauernden Familie seine Stellung gegenüber den übrigen Familiengliedern hat: bei seinem Tode folgt ohne seinen Willen, ja gegen seinen Wunsch, der Hausſohn in alle Rechte des Vaters, er setzt die Person desselben fort. Das eigentliche Rechtssubjekt, das ist die zu Grunde liegende Anschauung, ist eben nicht das Individuum, sondern die Familie, und diese stirbt nicht, sie wechselt nur den Verwalter ihrer Rechte. Daher ist es auch die Pflicht jedes Hausvaters gegen die Rechtsgemeinschaft, für einen Nachfolger an seiner Statt zu sorgen, d. h. ein Weib zu nehmen und legitime Kinder zu zeugen. Das ist der Gesichtspunkt, von dem Römer und Griechen die Ehe ansahen. Allmälig hat auch in dieser Hinsicht eine Auflösung der Familie sich vollzogen. Schon im römischen Recht fand eine fortschreitende Einschränkung der väterlichen Gewalt statt; und für die moderne Rechtsanschauung sind überhaupt nicht mehr die Familien oder ihre Repräsentanten, sondern die Individuen die Rechtssubjekte.

Endlich ist die Familie auch der letzte, relativ selbständige Träger des religiösen Lebens. Ursprünglich ist jede Familie eine besondere Kultgemeinschaft mit besonderen Familiengöttern. Der Ahnenkult, nach Spencers Ansicht, die auf die umfangreichste Durchforschung des Thatsachenmaterials sich stützt, ein Element aller ursprünglichen Religion, scheint jedenfalls allen arischen Völkern gemeinsam gewesen zu sein; am vollständigsten ist er bei den Römern in dem Kult der Laren und Penaten erhalten; die Spuren einer Verehrung von Haus- und Familiengeistern finden sich aber nicht minder bei Griechen und Germanen. Die Geister der Vorfahren werden gedacht als fortlebend und teilnehmend, gegenwärtig in der Mitte der Nachkommen, sie

werden täglich zum Mahl geladen, es wird ihnen von den Gütern des Hauses gespendet, sie rächen Vernachlässigung durch Unglück aller Art. Der Hausvater ist der Priester dieses Kults, der Heerd der Hausaltar. Die Religion des Stammes oder der Stadt ist die Religion der erweiterten Familie, der Tempel das Haus, in dem ihre Götter wohnen, der Altar der Heerd der Stadt; Vorsteher des allgemeinen Kultus ist der Vorsteher der Stadt, der König, gleichsam der allgemeine Hausvater, durch den die Kultgemeinde vor den Göttern vertreten wird; Griechen und Römer hielten bekanntlich, nach Abschaffung des politischen Königtums, doch die Beibehaltung eines Priester-Königtums für nötig, um der Götter willen. Damit ist gegeben, daß Familienereignisse ursprünglich überall religiösen Charakter haben. Die Familiengründung ist eine Sache, welche auch die Götter angeht; die altrömische Form der Eheschließung, die confarreatio, ist ein symbolisches Mahl, durch welches die Frau in die Kultgemeinschaft der neuen Familie aufgenommen wird. So wird bei den Griechen der neugeborene Sohn durch einen ceremoniellen Umgang um den Heerd (ἀμφιδρόμια) den Göttern gleichsam dargestellt und empfängt zugleich den Namen.

Gegenwärtig haben wir zwar keine besondere Hausreligion mehr; aber auch heute noch ist die alte Sitte häuslicher Gottesdienste nicht ganz ausgestorben, Morgen- und Abendsegen und Tischgebet zeigt die Familie als engste Kultgemeinschaft. Was von religiösem Ceremoniell in unserem Leben überhaupt noch übrig ist, schließt sich vorzugsweise an die Familienereignisse, Geburt, Tod und Eheschließung an. Und jedenfalls geschieht die lebendige Fortpflanzung der Religion, soweit sie überhaupt stattfindet, innerhalb der Familie.

So kann man also sagen: die Familie ist ursprünglich durchaus und, trotz fortschreitender Individualisirung, auch heute noch der engste Kreis, der das Leben des Einzelnen hegt und einschließt, und zugleich die Beziehungen zu den größeren Kreisen ihm vermittelt. Und darum ist gesundes Familienleben, der Hayssegen, mit Pestalozzis schönem Ausdruck, die wesentliche Bedingung gesunder, sittlich-menschlicher Entfaltung des Einzellebens.

3. Ich füge noch Eines hinzu. Was dem menschlichen Leben gegenüber dem Tierleben seinen eigentümlichsten Charakter und seine ein-

zigartige Bedeutung giebt, das iſt die Geſchichtlichkeit ſeines Daſeins. Auch dieſe hat ihre Wurzeln in der Familie: der Menſch lebt ein geſchichtliches Leben, weil und ſoweit er ein familienhaftes Leben lebt.

Tiere ſind ungeſchichtliche Weſen. Die einzelnen Generationen reihen ſich an einander in der Zeit, aber ihr Leben bleibt ein zuſammenhangloſes Nacheinander. Jede Generation wiederholt den Lebensinhalt ihrer Vorgängerinnen, die Schmetterlinge und Käfer dieſes Sommers leben daſſelbe Leben, was ihre Vorfahren vor tauſend und zehntauſend Jahren auch gelebt haben; Wiederholung des Gleichen aber macht keine Geſchichte. Oder, wenn auch die Tiergeſchlechter eine thatſächliche Entwickelung haben, wie die neuere Biologie annimmt, ſo erleben ſie dieſelbe doch nicht ſubjektiv: ſie wiſſen nicht darum. Ihr Bewußtſein, wie immer es ſonſt konſtituirt ſein mag, iſt kein geſchichtliches und damit geht ihnen auch das Selbſtbewußtſein notwendig ab, welches durchaus eine geſchichtliche Erſcheinung iſt. Der Menſch dagegen erlebt objektiv und ſubjektiv Geſchichte.

Objektiv: die auf einander folgenden Geſchlechter leben nicht daſſelbe Leben, jedes hat einen anderen Inhalt: ſeine Beſtrebungen, ſeine Ideale, ſein Glaube, ſeine Lebensordnungen, ſeine Erkenntniſſe ſind andere. Aber dieſe verſchiedenen Inhalte ſind nicht beziehungslos zu einander, ſie ſtehen in einem inneren Zuſammenhang, ſie bilden eine ſinnvolle Reihe, ähnlich wie die Entwicklungsſtufen im Einzelleben, oder wie die Scenen in einem Drama. Wir können die Geſchichte nicht aus dem Sinn konſtruiren, wie wir die Teile einer Dichtung aus der Idee des Ganzen konſtruiren; das können wir auch die Stufen und Momente im Einzelleben nicht. Aber wir empfinden ſie Alle ſo: Renaiſſance und Reformation folgen auf das Mittelalter, das 17. Jahrhundert auf das 16., das 18. auf das 17., auf das Zeitalter der Religionskriege und der Orthodoxie das Zeitalter des Pietismus und der Aufklärung, auf die Aufklärung die Romantik: ſie folgen nicht blos äußerlich, ſondern ſie erfolgen mit einer inneren, ſinnvollen Notwendigkeit. Ja, ſchließlich ſtreben alle Erlebniſſe des Menſchengeſchlechts zu einem ſinnvollen Zuſammenhang ſich zu verſchlingen. Man hat die Weltgeſchichte mit kühnem Vergleich eine göttliche Dichtung genannt; die Vermeſſenheit zu meinen, daß der Sinn dieſer Dichtung in irgend einer geſchichtsphiloſophiſchen Formel erſchöpft

sei, ist uns vergangen; wie könnte das kleine Bruchstück von Geschichte, das uns vorliegt, für sich als ein abgeschlossenes gedeutet werden? Vielleicht stehen wir erst am Anfang einer Menschheitsgeschichte im eigentlichen Sinn, d. h. eines durch Wechselwirkung zur Einheit verbundenen Lebens aller Völker der Erde. Aber des Gedankens oder der Ahnung einer solchen Einheit der Menschheitsgeschichte kann auch die äußerlichste Geschichtsbetrachtung sich nicht erwehren: jede Einteilung in Perioden ist eine indirekte Anerkennung der Einheit des geschichtlichen Lebens.

Dieses Gesammtleben des Menschengeschlechts erlebt nun der Einzelne auch subjektiv: er weiß um die Vergangenheit, und er weiß um die Zukunft. Zwischen dem Leben der Vorfahren und der Nachkommen steht ihm das eigene in beziehungsreicher Mitte. Durch jene ist es geworden, was es ist: die ganze Vergangenheit lebt gleichsam in seinem geschichtlichen Bewußtsein mit. Alle die Heldengestalten der Geschichte, die für Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit, für rechtes Volkstum und rechtes Menschentum gestritten haben, für ihn haben sie gelebt, er fühlt sich ihnen zu Dank und Nachfolge verpflichtet. Der Väter wert zu sein, das ist die beständige Aufforderung, welche das geschichtliche Bewußtsein an ihn richtet. Er wird es, indem er für die nachfolgenden Geschlechter, wie jene für ihn, arbeitet und streitet; auch diese sind daher in seinem Bewußtsein, als lebendiger Zweck. So erweitert sich in dem geschichtlichen Bewußtsein das Leben des Menschen über den engen Kreis, den es mit seiner zeitlichen Dauer erfüllt. Jeder Einzelne erlebt in gewisser Weise das Leben des ganzen Menschengeschlechts.

Die Geschichtlichkeit nun hat ihre Wurzeln in dem Familienleben. In der Familie findet die Tradition statt, die objektive und die subjektive. Durch die Erziehung wird der Ertrag des bisherigen Lebens dem neuen Geschlecht übergeben, damit es, ausgestattet mit dem Erbe der Väter, ihr Werk fortführe und vollende. Hier findet auch die subjektive Überlieferung statt: das Haus ist Hüter der Erinnerung; durch die Erzählungen der Eltern und Großeltern von ihren Eltern und Voreltern wird das Bewußtsein der Kontinuität des Lebens ursprünglich begründet. Die Familienchronik ist die Urform der Geschichte.

Wenn man also sagen kann: menschliches Leben ist erst das ge-

schichtliche Leben, so kann man auch sagen: in der Familie liegen die Wurzeln der Humanität.

2. Wir wenden uns nun zur Betrachtung der einzelnen Verhältnisse, die in der Familie beschlossen sind: es sind zwei wesentliche Verhältnisse, das der Gatten und das der Eltern und Kinder, wozu als drittes das geschwisterliche hinzukommt.

Das Verhältnis der Gatten beruht zunächst auf der Naturbestimmtheit des Geschlechtsunterschiedes. Die Differenzirung bedingt die Integrirung; Mann und Weib sind die komplementären Hälften des einen Menschen. Der Unterschied der Geschlechter ist aber nicht blos ein physiologischer; er ist zugleich ein psychischer und durchdringt das ganze Innenleben. Vielleicht kann man durch folgende Formel den Grundunterschied bezeichnen: Der Mann strebt zuerst und vor allen Dingen nach Achtung, das Weib nach Liebe. Daraus folgt: der Mann trachtet den Dingen nach, die Achtung oder Ansehen bringen. Unter diesen Dingen stehen Mut und Kraft oben an; Siege und Heldenthaten sind sein Stolz. Die größte Kränkung, die ihm zugefügt werden kann, ist der Vorwurf der Feigheit, es wird ihm damit gesagt: er sei gar kein Mann, und der Vorwurf der Lüge, der mittelbar der Feigheit bezichtigt. An zweiter Stelle stehen unter den persönlichen Eigenschaften Klugheit und Beredsamkeit, die geistigen Überwindungskräfte; dazu kommt der Reichtum, auch er ein Mittel der Herrschaft und des Ansehens. — Das Weib dagegen strebt nach den Eigenschaften, die Liebe erwerben: liebenswürdig zu sein ist ihr tiefstes Begehren. Liebe wird gewonnen durch Schönheit und durch Anmut, die innere Schönheit des Wesens, die nicht blos Liebesleidenschaft erregt, sondern Treue sichert. Die größte Kränkung für ein Weib ist, wenn ihr Liebenswürdigkeit abgesprochen wird; es braucht nicht mit Worten zu geschehen, Gleichgültigkeit ist die thatsächliche Erklärung, daß sie nicht anziehend sei. Darum ist das Weib überall bemüht, ihrer Schönheit nachzuhelfen, durch Schmuck, Putz und die tausend Künste der Kosmetik; Coquetterie ist ein Versuch, Anmut nachzumachen. Der Mann dagegen bemüht sich, wenn er die Sache nicht hat, um den Schein der Ehre und Achtung. Er schmückt sich, nicht mit Putz, sondern mit Dingen, die geeignet scheinen, ihn furchtbar zu machen, mit Waffen, Trophäen, Skalps, Narben im

Gesicht u. s. w. Er renommirt mit Heldenthaten oder mit Gelehrsamkeit, Geburt, Einfluß, Reichtum, lauter Dingen, die Ansehen geben. Ein Mann, der sich schminkt oder putzt, fällt aus der Rolle und wird als weibischer Geck verlacht. Von einem geistreichen Franzosen ist gesagt worden: Frauen verlieben sich durch das Ohr, Männer durch das Auge. Die Ursache liegt im Obigen: Schönheit wird gesehen, sie kann nicht beschrieben werden, auch Anmut nicht. Dagegen Ruf und Ansehen können nicht gesehen werden, man erfährt von ihnen durch das Gehör. Desdemona hörte den Mohren reden und längst hatte sie von ihm reden hören.

Der angedeutete Unterschied hängt offenbar mit dem verschiedenen Verhalten zur Geschlechtsfunktion selbst zusammen. Die männlichen Individuen sind schon in der höheren Tierwelt überall die aktiven, sie bewerben sich um die Weibchen und kämpfen um sie als leidende Beute. Die Verschiedenheit des leiblichen und seelischen Typus ist hiervon die Folge: die männlichen Individuen erwerben Eigenschaften, die sie für den Kampf und die Bewerbung geschickt machen. Sie sind in der Regel größer, stärker, besser bewehrt und bewaffnet als die weiblichen Individuen derselben Gattung. Auch andere Vorzüge, glänzende Farbe, Gesang, hangen, wie Darwin gezeigt hat, mit der geschlechtlichen Bewerbung aufs engste zusammen. Der innere Habitus entspricht dem äußeren, ein wildes mutiges, kampflustiges Temperament ist den männlichen Individuen eigen. Dasselbe gilt für das menschliche Geschlecht: der Mann ist ursprünglich in jeder Hinsicht bevorzugt (sexus potior), der Kampf ums Dasein hat ihn härter in die Schule genommen. Erst seitdem das Weib, das ursprünglich ohne Wahl dem Stärkeren, Reicheren zur Beute wurde, auf höherer Kulturstufe aus der reinen Passivität herausgetreten ist, kann der Wunsch, dem Mann ihrer Wahl anziehend zu sein, sich geltend machen und die Entwickelung der specifisch weiblichen Vorzüge befördern.

Aus dieser ursprünglichen Verschiedenheit des innersten Willens kann man nun abgeleitete Verschiedenheiten in dem Verhalten der Geschlechter erklären. Ein oft bemerkter Zug ist, daß die Männer Neigung und Geschick zu gemeinschaftlicher Unternehmung und Leistung haben, das Weib dagegen als Individuum isolirt wirken und gelten will. Der Mann stellt sich in eine Reihe, er fügt sich leicht

in eine allgemeine Regel, wie sie z. B. im Heer gilt. Er strebt eben nach Ehre, Ehre aber giebt es nur in der Gemeinschaft, Anerkennung und Geltung bei den Genossen wird durch meßbare Leistung irgend welcher Art erworben: daher die natürliche Neigung, sich in die Rangordnung einer Gemeinschaft einzufügen. Die Frau strebt nach Liebe, Liebe aber kann nur von dem Einzelnen, nicht von einer Gemeinschaft gewährt werden. Liebe wird auch nicht durch meßbare Leistungen von irgend einer Art erworben, sie ist die spontane Wirkung einer Wesensbeschaffenheit auf das Gemüt eines Einzelnen. Weiber streben daher sich zu isoliren, jede sucht einen kleinen Kreis, in dem sie allein herrsche; für zwei Frauen ist nicht Raum in einem Haus, und wenn es Mutter und Tochter wären.

Vielleicht hängt hiermit die Verschiedenheit der intellektuellen Begabung oder der Richtung der intellektuellen Thätigkeit zusammen. Frauen fehlt, wie oft hervorgehoben worden ist, der Sinn für das Allgemeine; ihr Interesse ist auf das Individuelle und Konkrete gerichtet. Beim Mann hingegen ist der Sinn für das Gesetzmäßige, für die Regel stark ausgebildet; er bringt in der Wissenschaft ein System von Gesetzen hervor, wodurch die einzelnen Fälle begriffen und gleichsam unterthan gemacht werden. Ist diese Neigung im Übermaaß ausgebildet, so erscheint sie als Principienreiterei und Systemsucht: ein Vorkommnis wird blos als Fall einer Regel gesehen, beurteilt, behandelt. Die Frau dagegen merkt auf das Besondere, sie neigt dazu, den gerade vorliegenden Fall als einen einzigartigen anzusehen; sie liebt nicht Statistik und Jurisprudenz. Die Sätze des Mannes beginnen mit einem Wenn und endigen mit einem Folglich; die Sätze der Frau beginnen mit dem Aber. — Die Richtung der männlichen Begabung geht auf das Wahre und das Nützliche, die Richtung der weiblichen Begabung geht auf das Schöne und Zierliche: Kunst im weitesten Sinn des Wortes ist daher ein Lebenselement der Frau; ihre Umgebung schmücken ist ihr Bedürfnis: Haus und Garten, Gerät und Kleid, selbst die vergängliche Speise wird geziert, durch Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit ist der Sache nicht genug gethan*).

*) Eine Fülle feiner Bemerkungen über die Naturbesonderheit der Geschlechter findet man bei Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft S. 167 ff.

Gesicht u. s. w. Er renommirt mit Heldenthaten oder mit Gelehrsamkeit, Geburt, Einfluß, Reichtum, lauter Dingen, die Ansehen geben. Ein Mann, der sich schminkt oder putzt, fällt aus der Rolle und wird als weibischer Geck verlacht. Von einem geistreichen Franzosen ist gesagt worden: Frauen verlieben sich durch das Ohr, Männer durch das Auge. Die Ursache liegt im Obigen: Schönheit wird gesehen, sie kann nicht beschrieben werden, auch Anmut nicht. Dagegen Ruf und Ansehen können nicht gesehen werden, man erfährt von ihnen durch das Gehör. Desdemona hörte den Mohren reden und längst hatte sie von ihm reden hören.

Der angedeutete Unterschied hängt offenbar mit dem verschiedenen Verhalten zur Geschlechtsfunktion selbst zusammen. Die männlichen Individuen sind schon in der höheren Tierwelt überall die aktiven, sie bewerben sich um die Weibchen und kämpfen um sie als leidende Beute. Die Verschiedenheit des leiblichen und seelischen Typus ist hiervon die Folge: die männlichen Individuen erwerben Eigenschaften, die sie für den Kampf und die Bewerbung geschickt machen. Sie sind in der Regel größer, stärker, besser bewehrt und bewaffnet als die weiblichen Individuen derselben Gattung. Auch andere Vorzüge, glänzende Farbe, Gesang, hangen, wie Darwin gezeigt hat, mit der geschlechtlichen Bewerbung aufs engste zusammen. Der innere Habitus entspricht dem äußeren, ein wildes mutiges, kampflustiges Temperament ist den männlichen Individuen eigen. Dasselbe gilt für das menschliche Geschlecht: der Mann ist ursprünglich in jeder Hinsicht bevorzugt (sexus potior), der Kampf ums Dasein hat ihn härter in die Schule genommen. Erst seitdem das Weib, das ursprünglich ohne Wahl dem Stärkeren, Reicheren zur Beute wurde, auf höherer Kulturstufe aus der reinen Passivität herausgetreten ist, kann der Wunsch, dem Mann ihrer Wahl anziehend zu sein, sich geltend machen und die Entwickelung der specifisch weiblichen Vorzüge befördern.

Aus dieser ursprünglichen Verschiedenheit des innersten Willens kann man nun abgeleitete Verschiedenheiten in dem Verhalten der Geschlechter erklären. Ein oft bemerkter Zug ist, daß die Männer Neigung und Geschick zu gemeinschaftlicher Unternehmung und Leistung haben, das Weib dagegen als Individuum isolirt wirken und gelten will. Der Mann stellt sich in eine Reihe, er fügt sich leicht

verliert sich das bald, hier haben selbst kleine Ungleichheiten in den Lebensgewohnheiten leicht eine abkühlende und entfremdende Wirkung. Die leidenschaftliche Liebe verachtet zwar diese Betrachtung, und ihre Anwälte, die Poeten, lieben es den Sieg der Leidenschaft über die Vernunft und ihre Beratung darzustellen. Man vergesse nicht, daß die Poeten den Vorhang fallen lassen, wenn sie die Verbindung der durch Umstände und Vorurteile getrennten Liebenden zu Stande gebracht haben. Könnten sie jedem glücklichen Paar eine einsame Insel zum Wohnsitz verschaffen, so möchten wir sie ihrem Glück mit einiger Hoffnung auf Dauer überlassen. Müssen sie aber in der Gesellschaft leben, müssen sie zu Verwandten, Freunden, Nachbarn, Vorgesetzten, Untergebenen in Beziehung treten, dann ist es nicht wahrscheinlich, daß die Übertretung der Gebote der Gesellschaft, die Verachtung des Rates der Familie ungestraft bleibt.

Es ist der Zweck des Brautstandes, den die Sitte zwischen das Verlieben und die Vollziehung der Ehe gelegt hat, dem Paar Gelegenheit zu geben, sich nunmehr auch gegenseitig als soziale Wesen kennen zu lernen und gleichsam eine Vorprobe zu machen, ob ihr Verhältnis auch die Beziehung zur Gesellschaft ertrage. Ist es nicht der Fall, so gestattet das Verlöbnis, das ohne rechtlich bindende Wirkung ist, von der Verbindung zurückzutreten. Die Bedeutung des voraufgegangenen Verlöbnisses ist demnach: zu verhindern, daß blinde Liebesleidenschaft unmögliche Ehen herbeiführe.

4. Das zweite Grundverhältnis, welches in der Familie seinen Ort hat, ist das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern. Auch zwischen ihnen findet ein Verhältnis innigsten Wechselbedürfnisses statt: es ist das Verhältnis von Hülfreichen und Hülflosen. Können Kinder ohne die Hülfe Erwachsener, die sich ihrer annehmen, überhaupt nicht leben, so können auch Erwachsene der Kinder schwer entraten; ein Gefühl der Leere und Einsamkeit bei Kinderlosen zeigt den Mangel an; eine Familie wird erst vollständig durch Kinder. Ja, man kann sagen: Kinder sind eigentlich der Zweck der Familie. Die Verbindung des elterlichen Paares geschieht, vom biologischen Gesichtspunkt betrachtet, nicht um ihrer selbst, sondern um der Nachkommen willen. Und so stellt sich auch in der elterlichen Empfindung die Sache dar: sobald Kinder da sind, bilden sie den Mittelpunkt der

Gedanken und Sorgen, der Arbeit und Mühe der Eltern; die eigenen Neigungen und Zwecke werden der Erhaltung und Erziehung der Kinder geopfert. Sind die Kinder endlich herangewachsen und selbständig geworden, bedürfen sie nicht mehr der Leitung und Fürsorge der Eltern, dann kommen sich diese selbst leicht wie überflüssig vor: der eigentliche Inhalt ist ihrem Leben genommen; es hat sein Ziel erreicht und ist aus. Daher auch der Tod der alten Eltern von den erwachsenen Kindern leicht getragen wird, während Eltern den Tod der Kinder nie ganz verwinden. In den Kindern erhält sich das elterliche Wesen selbst, in den Nachkommen haben, mit Aristoteles zu reden, sterbliche Wesen an der Unsterblichkeit Teil.

Über Wesen und Aufgabe der Erziehung zu handeln ist Sache einer besonderen Disciplin, der Pädagogik. Ich begnüge mich mit ein paar Andeutungen.

Auf die Frage: worin die Aufgabe der Erziehung bestehe, kann man mit allgemeiner Formel antworten: in der Übertragung des ganzen Kulturbesitzes der elterlichen Generation auf die nachwachsende. Das ist auch ihre wirkliche Leistung. Jede Generation übergiebt ihrer Nachfolgerin, wie die Gesammtheit ihrer materiellen Güter, so auch die Gesammtheit ihrer ideellen Güter, ihre Kenntnisse und Fertigkeiten, ihre Sitten und Einrichtungen, ihre Religion und Kunst. Bei den Tieren findet auch eine Übertragung der elterlichen Bildung auf die Nachkommen statt, aber sie geschieht auf dem Wege organischer Vererbung. Beim Menschen kommt zu der Vererbung die rationale Thätigkeit der elterlichen Generation, wodurch die vererbten unbestimmten Anlagen zu bestimmt ausgeprägten Fertigkeiten gebildet werden. Diese systematische Thätigkeit heißt Erziehung.

Was die Form dieser Thätigkeit anlangt, so ergiebt sie sich aus der Natur der Aufgabe selbst. Es handelt sich um die Ausbildung von Anlagen zu Fertigkeiten. Organische Wesen können nicht durch mechanisches Anfügen und Wegnehmen Gestalt gewinnen, sondern nur durch Vermittelung des inneren Formprincips. Fertigkeit kann allein durch Übung entstehen. Die Bethätigung einer Anlage hinterläßt eine Prädisposition für gleichartige Wiederholung; summirte Prädisposition ist Habitus oder Fertigkeit. Die Erziehung kann also ihre Aufgabe nur dadurch erfüllen, daß sie durch Bestimmung der

Bethätigung den werdenden Habitus bestimmt. Sie kann nicht Fertigkeiten und Kenntnisse wie fertige Dinge mitteilen.

Die Mittel zur Bestimmung der Bethätigung werden wesentlich auf zwei hinauskommen. Das erste ist das Beispiel: indem der Erzieher vorangeht, prägt sich die Anschauung seiner Thätigkeit, seines Verhaltens dem Zögling ein, und das Bild wirkt formend auf die eigene Thätigkeit. Das zweite ist die Stellung von Aufgaben. Durch die Natur der Aufgabe wird die Bethätigung und also auch die werdende Fertigkeit bestimmt. Aller Unterricht besteht seiner Natur nach in der Stellung einer Reihe von Aufgaben, durch deren successive Lösung die gewollte Fertigkeit entsteht. Die Teilnahme des Lehrers an dem Gelingen, Vormachen, Anleiten, Verbessern, Nachhelfen, begleiten die ganze Reihe der Übungen.

Bei den technischen Fertigkeiten, wie zimmern und schmieden, oder bei den leiblichen Geschicklichkeiten, reiten, fechten, schwimmen, tanzen, oder bei den elementaren Schulkünsten, lesen, schreiben, zeichnen, rechnen, setzt die Natur der Dinge selbst ihre Forderung an den Unterricht durch. Nur bei einer Fertigkeit besteht eine Neigung, das Wesen des Unterrichtes zu verkennen: das ist bei dem eigentlichen Erkennen. Hier wird nicht selten so verfahren, als ob es möglich wäre, Erkenntnisse als fertige Dinge mitzuteilen: der Lehrer hat und giebt sie, der Schüler nimmt sie hin. Der Irrtum beruht darauf, daß es möglich ist, Wörter vorzusagen und nachzusprechen. Indem man das Nachsagenkönnen von Wörtern und Sätzen, das Hersagen von Fragen und Antworten, von Artikeln und Erklärungen der Artikel für Erkennen nahm, gelangte man zu jener Unterrichtsmethode mit Buch und Stock, die in unseren Schulen so lange einheimisch gewesen ist: als ob Begriffe und Erkenntnisse nicht eine Energie des Geistes, sondern eine Fertigkeit der Zungenbewegung wären! — Erst durch die große pädagogische Reformbewegung des Aufklärungszeitalters ist dieser Irrtum zum allmäligen Zurückweichen gebracht worden. Und noch ist von ihm in unseren niederen und höheren Schulen und nicht am wenigsten in den Hochschulen viel mehr übrig, als dem Verstand der Jugend zuträglich ist. Die Ausbildung des staatlichen Prüfungswesens im letzten Jahrhundert hat den pädagogischen Reformbestrebungen in dieser Hinsicht entgegenge-

wirkt; es liegt in der Natur von Prüfungen, die nicht in rein pädagogischer Absicht angestellt werden, dem Gehörthaben und Hersagenkönnen eine unverdiente Geltung zu verschaffen. Das Hersagenkönnen von Regeln und Ausnahmen, von Definitionen und Formeln, von Sätzen und Beweisen, von Namen und Daten sucht sich hier für wirkliche Erkenntnis zu geben und muß nicht selten dafür genommen werden: eine Prüfung der Fähigkeit, zu erkennen und zu urteilen, ist regelmäßig viel schwieriger und oft unmöglich.

5. Ist für die Ausbildung von technischen und intellektuellen Fertigkeiten die Familie in der Regel auf die Unterstützung öffentlicher Veranstaltungen angewiesen, so ist sie dagegen recht eigentlich die Schule für die moralische Erziehung, besonders der Erziehung in den sozialen Tugenden.

Es giebt drei Grundformen des Verhältnisses des Menschen zum Menschen: das Verhältnis zwischen Gleichen, das Verhältnis des Höheren zum Niederen und das umgekehrte des Niederen zum Höheren. Alle drei kommen in der Familie vor: das Verhältnis der Eltern zu den Kindern ist die typische Grundform des Verhältnisses des Höheren zu dem Niederen, es beruht auf der hülfreichen, fürsorgenden, hingebenden Liebe. Das Verhältnis der Kinder zu den Eltern ist die typische Grundform des Verhältnisses des Niederen zu dem Höheren: es beruht auf der dankbaren, verehrenden Hingebung und Liebe, der Pietät. Endlich das Verhältnis zu Gleichen ist in doppelter Gestalt gegeben, im Verhältnis der Gatten und der Geschwister: das Verhältnis der Geschwister ist die typische Grundform des Verhältnisses zu Gleichen; es beruht auf der inneren Anerkennung des andern als Gleichen, auf der Gerechtigkeit im vollen Sinn, die in der brüderlichen Liebe sich vollendet.

Jedes volle Menschenleben durchlebt diese drei Grundverhältnisse in der Familie. Hülflos tritt es ein, Sorge und Liebe empfangend. Es lernt in diesem Verhältnis die erste, wurzelhafte, sittliche Empfindung, Dankbarkeit und Ehrfurcht. Alle Ehrfurcht und sittliche Scheu strömt aus der kindlichen Ehrfurcht gegen die Eltern in das Leben ein. Die Eltern repräsentiren dem Kinde alles Ehrwürdige; das Verhältnis zu Gott findet in dem Vaternamen den höchsten Ausdruck. Zu den Geschwistern sodann ist dem Kind der Kreis des Gleichen

gegeben, in dem es heranwächst. Es lernt in dem Verhältnis zu Bruder und Schwester, mit denen es durch Naturbande verknüpft ist, die brüderliche Liebe, die auf dem vollen Verständnis für Sinn und Art des anderen ruht: gerechte Anerkennung und freundlich-wohlwollendes Eingehen auf seine Besonderheit. So wird das Geschwisterverhältnis in gewisser Weise zum innigsten aller menschlichen Verhältnisse. J. Grimm preist es einmal als solches: „Der Sohn hat seines Vaters Kindheit nicht gesehen, der Vater nicht mehr seinen Sohn als reifen Mann und Greis erlebt. Eltern und Kinder sind nicht volle Zeitgenossen, das Leben der Eltern sinkt vorne in die Vergangenheit, das der Kinder hinten in die Zukunft; aber Geschwister, wenn ihr Lebensfaden nicht zu früh abgeschnitten wurde, haben zusammen als Kinder gespielt, gehandelt als Männer und nebeneinander gesessen bis ins Alter. Niemand weiß folglich bessern Bescheid zu geben, als vom Bruder der Bruder".

Mit der Begründung einer eigenen Familie beginnt dann ein neuer und letzter Kursus der moralischen Erziehung. Zunächst in dem Verhältnis zum Gatten: in engste und innigste Lebensgemeinschaft mit einem von Natur Fremden tretend, machen die Gatten den Kursus der Erziehung des Gleichen durch das Gleiche nochmals in schwierigerer Gestalt durch. Je größer bei der Nähe des Zusammenlebens und der Verschiedenheit der durch Vererbung und Erziehung erworbenen Neigungen und Anschauungen die Schwierigkeit der Aufgabe ist, desto größer der Gewinn für die innere Bildung, desto größer auch der Gewinn an Lebensglück. — Endlich erwächst aus dieser Gemeinschaft eine neue und letzte sittliche Aufgabe, die hingebende, sich selbst opfernde Fürsorge für die Kinder. Eltern erziehen ihre Kinder, aber Kinder erziehen auch die Eltern. Das docendo discimus gilt auch hier. Die Aufgabe der Selbsterziehung wird manchem erst deutlich, wenn er selbst Kinder zu erziehen hat. Ein ganz neues Verhältnis zur sittlichen Welt tritt hervor, wenn die junge Mutter nun mit einem Male selbst als fordernde Autorität im Namen des Sittengesetzes einem anderen Wesen gegenübersteht. Das „du sollst", das ihr bisher gesagt wurde, sagt sie nun zu Anderen und lernt es dabei vielleicht sich selber erst recht sagen. Sie lehrt die Kinder das Gebot: du sollst nicht lügen, und lernt es dabei

selbst in ganz anderer Weise, als es früher geschah. Indem sie das Gewissen der Kinder sein soll, bildet sich eigentlich ihr Gewissen erst aus. So wird wohl aus einem leichtfertigen und unvernünftigen jungen Mann mit der Begründung der eigenen Familie auf einmal ein ernsthafter und besonnener Familienvater. Selbst eine rohe, harte, selbstsüchtige Natur verändert sich: der vertrauende Aufblick eines hülflosen Kindes hat eine große Gewalt, er erzieht wirksamer als Eltern und Lehrer, oder gar Gesetz und Polizei. In einer der Californischen Erzählungen von Bret Harte ist der erziehende Einfluß eines Kindes auf eine Bande roher und verwahrloster Menschen mit kräftigen Strichen gezeichnet. Eine Gesellschaft von Goldgräbern, wüsten Gesellen, kommt zu einem Kind von einer Indianerin, die unter ihnen lebt. Die Mutter stirbt bei der Geburt und die Bande zieht es auf. Alsbald beginnt es sie zu erziehen; sie bemühen sich ein wenig stiller zu sein, wenn es schläft, sie spielen mit ihm, wenn es wacht, sie machen ihm, als es größer wird, Spielzeuge und bringen ihm bunte Steine und Blumen mit ins Lager. So lernen sie andere Freuden kennen, als die ihnen bisher allein bekannten: saufen, spielen, raufen. Gleich zu Anfang wird es von ihnen getauft: es war eine Possenreißerei beabsichtigt, aber über der Sache wird ihnen ganz feierlich zu Mut, der Übermut verstummt. Der Wildeste unter ihnen findet endlich mit dem Kinde den Tod, als er es aus dem reißenden Strom zu retten sucht, in den es gefallen.

So ist die Familie die eigentliche Pflanzstätte der drei Grundfesten des sittlichen Gemeinschaftslebens: der Pietät, der brüderlichen Achtung des Nächsten, der fürsorgenden Liebe. Und man wird hiernach sagen dürfen: die Entwickelung eines vollgesunden, sittlich-menschlichen Lebens hat zur regelmäßigen Voraussetzung die Familienhaftigkeit, den doppelten Hausegen des elterlichen und des eigenen Hauses.

6. Die Gegenprobe bestätigt die Rechnung: der Mangel des Familienlebens wird leicht Ursache der Verarmung und Verkümmerung des ganzen Lebens. Das gilt zuerst und zumeist von dem Mangel des elterlichen Hauses. Dem verwaisten Kinde bleibt auch unter übrigens günstigen Umständen leicht eine gewisse Herbigkeit, eine Neigung zu Verschlossenheit und Mißtrauen eigen. Unter ungünstigen

Umständen ist die Gefahr vollständiger Verwahrlosung eine große. Die Zahlen, welche man in A. v. Oettingers Moralstatistik über die Sterblichkeit unehelicher Kinder, über ihren Anteil an der Criminalität eines Volkes findet, reden eine furchtbar deutliche Sprache.

Auch der Mangel des zweiten, des selbstgegründeten Familienlebens bleibt nicht ohne Wirkungen. Daß das eheloſe Leben für beide Geschlechter eigentümliche Abweichungen von dem Normalen zur Folge hat, ist dem Volksbewußtsein nicht entgangen: die alte Jungfer und der Hagestolz werden mit einer eigenen Mischung von Spott, Mitleid und Mißtrauen angesehen. Der Typus der alten Jungfer schließt neben einiger Lächerlichkeit eine gewisse Gekränktheit und Bitterkeit ein, die in der Neigung zu Klatsch und moralischem Medisiren sich Luft macht. Sie fühlt sich gekränkt und nicht zu ihrem Recht gekommen; sie rächt sich dafür an den Männern, die sie verschmäht haben, und an den Weibern, die ihr vorgezogen sind, durch ein hartes Gericht über ihre Fehler. Ihre verschmähte Liebe wendet sie gern der Kreatur zu, Mops und Katze gehören zu ihrer Umgebung.

Etwas leichter scheint zunächst der Mann das eheloſe Leben zu ertragen, wie es ja denn bei ihm auch öfter als frei gewähltes vorkommt: natürlich genug, denn er wird durch die Ehe belastet und gebunden, er erleidet dadurch einen Verlust an der freien Willkür, die dem natürlichen Menschen so sehr zusagt, während die Frau durch die Ehe aus der Stellung eines dienenden Anhangs zur Freiheit und Herrschaft erhoben wird. Die natürliche Selbstsucht mag also dem Manne raten, ehelos zu bleiben. Selbstsucht ist es denn auch, die dem Typus des alten Junggesellen, wie er in der Volksanschauung sich ausgeprägt hat, seinen Grundzug verleiht. Und zwar sind es zwei Formen, in denen er erscheint: der einsame, grämliche Geizhals, der sich und Anderen nichts gönnt, um schließlich lachenden und prassenden Erben seinen Schatz zur Beute zu lassen; und der ältliche Lebemann, der, um seine Erben zu prellen, sich selbst bei Lebzeiten zu beerben strebt und dessen Erscheinung Lüsternheit und Üppigkeit als Bewohner des Leibes ankündigt. Daß übrigens der Rat der Selbstsucht auch unter dem Gesichtspunkt des selbstischen Wohlergehens doch ein zweifelhafter war, wird in dem höheren Alter mehr und mehr fühlbar: es fehlt vor allem das Eine, ohne das kein

Leben glücklich zu preisen ist, die Zukunft, an die es sich angeknüpft fühlte, wenn es selbst zur Neige geht. Ein verlassenes Alter und ein einsamer Tod sind das Ende. — Die Begründung eines eigenen Hauses, so werden wir also sagen, ist der Regel nach die Bedingung der vollen und gesunden Entwickelung eines menschlichen Lebens.

Nur unter besonderen Bedingungen hat die freiwillig gewählte Ehelosigkeit ihre Berechtigung. Wer sein Leben unmittelbar und ganz dem Dienst Anderer, dem Dienst der Gemeinschaft, dem Dienst höchster Zwecke des Gesammtlebens zu widmen entschlossen ist, der mag sich sagen: Freiheit von den Pflichten und Rücksichten, welche das Familienleben auferlegt, ist die Bedingung völliger und unbedingter Hingabe des Eigenlebens an die zu übernehmenden anderen Pflichten. In diesem Sinne ist der freiwillige Verzicht auf die Ehe seitens derer, die sich als barmherzige Schwestern oder Diakonissinnen der Krankenpflege widmen, gerechtfertigt, er ist ein Teil des großen Opfers des eigenen Lebens. In demselben Sinne kann die freiwillige Eheloſigkeit derer, die sich der Seelsorge oder der Jugenderziehung widmen, ihre Berechtigung finden: wer ledig ist, der sorget, nach dem Wort des Apostels, für die Sache des Herrn, wer aber freiet, der sorget für die Dinge dieser Welt, wie er dem Weibe gefalle. Eine unzweifelhafte Wahrheit: der verheiratete Mann ist tausendfältig gebunden, wo der Ledige frei ist und allein seiner höheren Pflicht Gehör schenken kann. Der Einzelne trägt Armut und Geringschätzung vor der Welt nicht schwer: der Gatte und Vater fühlt alles doppelt und dreifach; seine Sorgen vermehren sich noch schneller als seine Bedürfnisse. Und noch schneller als die Sorgen wachsen Besorgnisse und Rücksichten: der ist ein einflußreicher Mann, man kann einmal von ihm eine Gunst, ein Fürwort erwarten, wenn es sich um die Versorgung der Kinder handelt; der hat eine Frau, mit der die eigene Frau in Freundschaft oder in Feindschaft lebt u. s. w. Der Einzelne ist, wenn er es sein will, unabhängig und frei, er bedarf keiner Gunst. Er steht überhaupt außerhalb der gesellschaftlichen Organisation; er kann mit jedem verkehren, in jedes Haus gehen, sich selbst und sein Leben auf jedem Fuß einrichten. Der Verheiratete muß auch hier Rücksichten nehmen, er gehört durch seine Familie einer bestimmten Gesellschaftsklasse an, er kommt damit unter

das Joch der öffentlichen Meinung, das der Einzelne leicht abschüttelt, der Familienvater nicht abschütteln kann, ohne die Ruhe der Seinen, den Frieden des Hauses zu gefährden. L'homme peut braver l'opinion publique, la femme s'y doit soumettre, und mit ihr thut es der Gatte. — Es ist oft bemerkt worden, daß unter den großen Philosophen, die dem Gedanken neue Bahnen brachen, die meisten unverheiratet waren. Sicher ist es nicht zufällig; Männer wie Bruno, Spinoza, Hume, Schopenhauer kann man sich schwerlich als Ehemänner und Familienväter vorstellen; sie wären andere geworden, wenn sie Weib und Kinder gehabt hätten, vorsichtiger, behutsamer, zahmer. „Weib und Kinder", sagt Bentham einmal, „sind Geißeln, welche ein Mann der Welt für sein Wohlverhalten stellt." Die Welt mißt aber das Wohlverhalten eines Philosophen nach der Korrektheit oder Gutgesinntheit dessen, was er sagt.

Und wie kann der Ledige seinem Beruf leben: unbehindert von häuslichen Sorgen und Geschäften kann er ganz der Ausbildung seiner Gedanken oder der Sorge für die ihm anvertrauten Seelen leben. Dem Pfarrer, der keine eigene Familie hat, wird die Gemeinde zum Ersatz, dem Lehrer, der keine eigenen Kinder hat, werden die fremden zu Kindern; ein Vaterverhältnis bildet sich zu den Schülern, denn der Trieb, als Vater für Kinder zu sorgen und zu arbeiten, ist doch auch in seiner Natur. Und da er ohne Hausſorgen ist, wird es ihm leichter sein, auch in leiblichen und weltlichen Nöten seiner Pflegbefohlenen sich anzunehmen.

Das wäre die Idee des Cölibats. Ein anderes ist seine Wirklichkeit. Ob es ein heilbringender Schritt war, daß die römische Kirche die Ehelosigkeit den Geistlichen zur Pflicht machte, wird ein Historiker schwerlich zu entscheiden wagen. Leicht zu sehen sind gewisse Wirkungen: es ist unzweifelhaft, daß dadurch die Loslösung des Klerus von der Gesellschaft und damit die Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat befördert worden ist. Unzweifelhaft aber auch, daß der Zwang, wo er nicht ganz und gar in den eigenen Willen aufgenommen wird, die schwersten Gefahren mit sich bringt. Das familienlose Leben stellt an die moralische und geistige Kraft gleich große Anforderungen, sicherlich zu große für die Durchschnittsnatur. Und auch das wird mit Recht gesagt, daß aus dem rechtschaffenen

evangelischen Pfarrhaus unserem Volk vielfältig großer Segen erwachsen sei. In mancher Hinsicht kann die rechte Pfarrerin für die moralische und religiöse Erziehung einer Gemeinde mehr thun als der Pfarrer.

Übrigens vermag — und es wäre unverzeihlich, dies zu vergessen — auch die an sich nicht freiwillig gewählte Ehelosigkeit, namentlich bei Frauen, wenn sie ohne Bitterkeit als gegebenes Lebensloos angenommen und getragen wird, einen moralischen Typus von hoher Vortrefflichkeit hervorzubringen. Der unzufriedenen und boshaften „alten Jungfer" steht gegenüber die selbstlose, gute und von allen geliebte und verehrte „Tante". Voll ruhiger Zufriedenheit und Entsagung für sich selbst, ist sie überall bereit, wo Hülfe und Pflege not thut, die Hüterin der Jugend, die Vertraute ihrer Geheimnisse, die Zuflucht in der Not für Jung und Alt. Familienegoismus und Familieneitelkeit, in welche die Mutterliebe so leicht ausartet, sind ihr fremd geblieben. Der Trieb zu lieben und zu dienen behält bei ihr einen freieren Charakter allgemein menschlichen Wohlwollens. Freier von der Sorge um das Zeitliche und Weltliche, wendet sich ihr Gemüt leichter dem Ewigen zu, eine innige Religiosität vollendet den schönen Charakter.

7. Als die rechtlich allein zulässige Form des Familienlebens hat bei allen höchst kultivirten Völkern die monogame Ehe, d. h. die lebenslängliche und auf das ganze Leben sich erstreckende Verbindung eines Mannes mit einer Frau, sich durchgesetzt. Polygamie wird durch das Reichsstrafgesetzbuch mit Zuchthaus bis zu 5 Jahren bedroht. Ebenso ist die Auflösung der Ehe der Willkür der Gatten entzogen. Ehebruch wird mit Gefängnis bis zu 6 Monaten bestraft, allerdings nur auf Antrag des unschuldigen Teils und nur, wenn die Ehe selbst aus dieser Ursache aufgelöst worden ist.

Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob die Gesetzgebung in diesen Stücken nicht zu weit gegangen sei und die persönliche Freiheit unbillig beschränkt habe. Ist die Ehe ihrem Wesen nach ein Vertragsverhältnis, dessen Eingehen von dem freien Willen des Einzelnen abhängt, was für ein Recht hat dann der Staat, falls die Einzelnen so oder so übereinkommen, es ihnen zu wehren? Keineswegs, so ist gegen die zwangsweise Durchführung der Monogamie argumentirt

worden, sei Einehe die natürliche Form der Geschlechtsgemeinschaft; im Gegenteil, natürlich sei die Polygamie. Das komme auch darin zur Erscheinung, daß die Gesetze zwar die Polygamie zu verbieten, aber nicht zu verhindern im Stande seien. Thatsächlich finde sich bei allen europäischen Völkern neben der gesetzmäßig allein zulässigen Monogamie im weitesten Umfang rechtlose Polygamie und zwar, eben wegen der Rechtlosigkeit, in der allerniedrigsten und zerstörendsten Form: nämlich als vager Geschlechtsverkehr. Verheiratete und nicht verheiratete Männer lebten in Wirklichkeit mit mehreren Weibern. Wäre es nun nicht besser, die thatsächlichen Verhältnisse, da man sie doch nicht unterdrücken kann, in eine rechtliche Form zu fassen? Wäre es nicht billig, daß ein Mann, der mit mehreren Frauen lebt, auch dauernd für sie sorgt? Es ist Schopenhauer, der so argumentirt (Parerga II, 658). Die Tausende von Prostituirten, so ruft er aus, sind Opfer auf dem Altar der widernatürlichen Monogamie.

Ich weiß nicht, ob Schopenhauer wirklich in der Zulassung der Polygamie das Mittel zur Beseitigung der Prostitution erblickte; vielleicht war es blos seine Neigung zum Paradoxen, die ihn für die Sache der Polygamie das Wort zu nehmen antrieb. Wer die Dinge sieht, wie sie sind, wird sich wohl keinen Augenblick durch jenes sophistische Gerede täuschen lassen. Die Ursache der Prostitution liegt offenbar nicht darin, daß ein Mann an einer Frau nicht genug hat, sondern viel eher darin, daß ihm schon eine zu viel ist, nämlich sie zu versorgen. Es mag sein, daß in einzelnen Ausnahmefällen durch eine gesetzliche Form des Konkubinats oder der Mehrehe ein außereheliches Verhältnis eine etwas würdigere Gestalt annehmen könnte; die große Masse der Fälle würde durch eine Aufgebung der gesetzlichen Monogamie gar nicht berührt. Dagegen würde von einer solchen Veränderung wahrscheinlich ein sehr übler Einfluß auf das gesammte sittliche Bewußtsein des Volkes ausgehen. Jetzt wird durch das Gesetz die Monogamie doch als die normale Form des Geschlechtslebens dem Bewußtsein beständig vorgehalten; die gesetzliche Möglichkeit der Mehrehe würde lediglich die Vorstellung von der Bedeutung und Heiligkeit der Ehe schwächen. Sie würde ein Rückfall in eine alte, von der christlichen Civilisation überwundene Anschauung sein: die Anschauung nämlich von der **Minderwertigkeit der Frau.**

Die polygame Ehe ist der Ausdruck der Anschauung, daß der Mann Selbstzweck, und das Weib Mittel sei. Polygamie und Sklaverei gehören zusammen: mögen die Frauen als Arbeits- und Lasttiere angesehen und behandelt werden, wie bei Negern und Kaffern, oder als Geschöpfe, die der Mann zu seinem Vergnügen hält, wie bei den Haremsvölkern, das macht keinen wesentlichen Unterschied, sie haben thatsächlich hier wie dort die Stellung von Sklavinnen. Es ist übrigens bemerkenswert, daß Schopenhauer mit größter Entschiedenheit auf der allseitigen Inferiorität des Weibes besteht und insofern also in der Forderung der Zulässigkeit der Polygamie ganz konsequent ist.

Wie nun die fortschreitende Kultur überall die Sklaverei als ein unangemessenes und verderbliches Verhältnis zwischen Menschen zu beseitigen tendirt, so hat sie auch die Weibersklaverei mehr und mehr verdrängt und in beständigem Fortschritt zur Monogamie, welche auf der Anerkennung der Gleichwertigkeit des Weibes beruht, hingeführt. Die Monogamie ist zwar gar nicht natürlich in dem Sinn, daß sie die ursprüngliche und selbstverständliche Form des ehelichen Lebens ist; natürlich in diesem Sinn ist vielmehr, nach dem Zeugnis der Anthropologie und der Geschichte, die Polygamie. Wenn aber natürlich ist, was in der Richtung der Entwickelung liegt und widernatürlich, was ihr widerstrebt, dann würde allerdings die Rückkehr zur Polygamie im äußersten Maße widernatürlich sein. Nur in der monogamen Ehe kann die Frau den ganzen Reichtum ihrer Natur entfalten. Die Sklaverei der Frau hemmt die natürliche Bildung, sie zieht einseitig gewisse Eigenschaften groß, wodurch die Sklavin dem Herrn angenehm oder nützlich ist, und nicht ohne schwerste Beeinträchtigung ihres persönlichen Wesens. Was die Frau ist, was sie an besten und schönsten Eigenschaften des Geistes und Gemüts besitzt, das hat sie als frei waltende Hausherrin und Familienmutter erworben.

Und hier ist denn der Einfluß des Christentums nicht zu vergessen. Wie dasselbe überall die Bedeutung der natürlichen Unterschiede der Menschen zurücktreten läßt, indem es die Gleichheit vor Gott dagegen hervorhebt, so hat es auch die Unterschiede des Geschlechts im Bewußtsein vermindert. Dem Griechen erscheint noch der Mann als der wahre Mensch, als die vollkommene Darstellung der Idee

des Menschen; Aristoteles teilt auch hierin die Volksanschauung, ebenso wie in der Anerkennung der Sklaverei. Das Weib ist eine unvollkommene Bildung, beinahe könnte man sagen, nur ein notwendiges Übel. Erst das Christentum hat den Sinn für die Schönheit und den Reichtum der weiblichen Natur geöffnet; sind die griechischen Tugenden zunächst Männertugenden, so könnte man die christlichen Tugenden Frauentugenden nennen: Sanftmut, Demut, Geduld, Barmherzigkeit, Liebe, Vertrauen, Glauben, das sind alles Tugenden, die in dem weiblichen Gemüt leichter Wurzel fassen, als in dem männlichen. Der Mensch [illegible], was von ihm gefordert und erwartet wird: unter dem Einfluß des Christentums ist die Frau geworden, was sie ist. Es ist eine bekannte Thatsache, daß von unseren besten und größten Männern regelmäßig ein wesentliches Stück ihres innersten Lebens auf den frühen Einfluß der Mutter zurückgeführt wird. Es fällt uns auf, wenn in einer Biographie und gar in einer Selbstbiographie der Mutter nicht gedacht wird, wie in J. St. Mills Selbstbiographie der Fall ist. Ich glaube nicht, daß einem Griechen die Sache aufgefallen wäre: nach ihrer Auffassung geht die Aufgabe der Mutter nicht eben weit über die einer Amme hinaus. In der Lehre vom Hauswesen, die unter den aristotelischen Schriften überliefert ist (Öcon. I, 3, 1344 a 7), wird ausdrücklich der Frau nur die körperliche Pflege (θρέψαι), dem Mann dagegen die Erziehung (παιδεύσαι) der Kinder als Aufgabe zugewiesen.

Hierin liegt die teleologische Notwendigkeit der Monogamie und zugleich die Rechtfertigung der Gesetzgebung, welche jede Polygamie, so gut als Sklaverei, ohne Rücksicht auf die Zustimmung der kontrahirenden Parteien ausschließt.

8. Eine ähnliche Betrachtung wird die Gesetzgebung auch rechtfertigen, daß sie die Auflösung der Ehe der Willkür der Einzelnen entzogen hat. Die Ehe ist ihrem Wesen oder ihrer Idee nach Lebensgemeinschaft, nicht ein Verhältnis auf Zeit. Eine successive Polygamie wäre schlimmer als die simultane, sie wäre die Vernichtung der Idee der Familie selbst. Sowohl das Verhältnis der Gatten, als das der Eltern und Kinder fordert die lebenslängliche Dauer der Ehe. Volles Vertrauen, volle Hingebung, volle Lebensgemeinschaft der Gatten ist nur in dieser Voraussetzung möglich. Und für die Kinder

bedeutet die Auflösung der Ehe, aus der sie hervorgegangen, die Zerstörung des Bodens, in den ihr sittliches Dasein gepflanzt ist; es wird ihnen dadurch gewissermaaßen nachträglich der Vorzug der echten Geburt entzogen. Indem das Gesetz keine andere Form der Eingehung der Ehe, als die auf Lebenszeit kennt, und indem es die Auflösung einer geschlossenen Ehe dem Belieben der Gatten entzieht, bringt es das Wesen der Ehe selbst zum rechtlichen Ausdruck.

Allerdings fallen nun auch hier Idee und Wirklichkeit nicht völlig zusammen. Und diese Thatsache kommt in unserer Gesetzgebung in den Bestimmungen über die Möglichkeit und die Bedingungen der rechtlichen Auflösung der Ehe zur Erscheinung. In der älteren Rechtsbildung erscheint die Ehescheidung als Recht des Mannes, die Frau gehen zu heißen; in den jüngeren, die auf Grund der christlichen Anschauung von der Gleichwertigkeit der Frau entstanden sind, wird sie von einem rechtlichen Verfahren abhängig gemacht. Das Gesetz bestimmt die Fälle, in denen auf Scheidung erkannt werden kann; die Fälle sind zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden formulirt worden; was alle diese Formeln im Grunde zu bestimmen suchen, ist dasselbe, nämlich: wann anzunehmen sei, daß ein eheliches Zusammenleben, der Zweck des ehelichen Rechtsverhältnisses, zwischen zwei Personen schlechterdings nicht mehr erwartet werden könne.

Findet über die Zulässigkeit und unter Umständen die Notwendigkeit der Auflösung der Lebensgemeinschaft überhaupt kein Zweifel statt, so wird dagegen die Trennung der Ehe selbst, mit der Wirkung der Möglichkeit der Wiederverheiratung, von der römischen Kirche principiell verworfen. Und dieser Anschauung nähern sich diejenigen, welche Ehescheidung ausschließlich im Falle des Ehebruchs zulassen wollen. Freilich scheint ein solcher Rigorismus zunächst am meisten geeignet, die Heiligkeit der Ehe einzuschärfen, die in der römischen Lehre von ihrem sakramentalen Charakter ihren theologischen Ausdruck gefunden hat. Von dem Standpunkt der Wirkungen aus dürfte sich ein solcher Rigorismus doch schwerlich empfehlen. Er ist einerseits eine Unbilligkeit gegen den unschuldigen Teil, den es ja gar nicht allein in dem Falle des Ehebruchs der einen Hälfte giebt: die Versagung der Möglichkeit einer zweiten Ehe kann mit der Zerstörung

des ganzen Lebensglückes gleichbedeutend sein. Man sagt: darum sehe sich vor, wer sich ewig bindet! Eine Vorschrift, die eben so leicht zu geben, als schwer zu erfüllen ist; und als ob nicht auch nach der Verheiratung Wandlungen im leiblichen, geistigen und sittlichen Leben eintreten könnten, welche das Verhältnis der beiden Personen zu einander vollkommen verändern. Dazu kommt ein anderes: das Gesetz kann zwar das Eingehen einer neuen Ehe, nicht aber das Eingehen neuer Verhältnisse mit Personen des anderen Geschlechts verhindern. Es wird daher die Wirkung des Gesetzes unter Umständen lediglich die sein: Verhältnissen, die ihrer Natur nach eheliche sind, die Form der Rechtmäßigkeit vorzuenthalten; schwerlich eine erwünschte Wirkung und sicher wohl mehr geeignet, den Glauben an die Heiligkeit der Ehe zu erschüttern, als zu befestigen.

9. Hat so die Gesellschaft die Auflösung der Ehe von ihrer gesetzmäßigen Zustimmung abhängig gemacht, so hat sie dagegen das Eingehen derselben mehr und mehr in die Willkür der Einzelnen gestellt. Abgesehen von gewissen Hinderungsgründen (zu naher Verwandtschaft, zu jugendlichem Alter) und in der Forderung elterlicher oder vormundschaftlicher Einwilligung innerhalb gewisser Grenzen, besteht jetzt vollständige Heiratsfreiheit. Namentlich kennt das deutsche Reichsrecht keine Ehehindernisse aus wirtschaftlichen Gründen; es kennt keine obrigkeitliche Genehmigung (außer für Militärs und Beamte), noch ein Einspruchsrecht der Gemeinde oder des Armenverbandes.

Ob die Gesellschaft bei diesem Verhalten immer stehen bleiben wird, scheint mir nicht unzweifelhaft. Vielleicht fragt sie sich noch einmal, ob sie nicht hierin dem Belieben der Einzelnen mehr eingeräumt habe, als mit dem Interesse der Gesamntheit verträglich sei, wenigstens so lange hinsichtlich der Notversorgung nach den bisherigen Grundsätzen verfahren werde. Die Gemeinden könnten so argumentiren: wenn der Staat ihnen die Folgen leichtsinniger Eheschließung, die Ernährung der verarmten Familien, zwangsweise auferlege, so dürfe er ihnen nicht alle Mittel nehmen, sich gegen ein bedrohliches Anwachsen dieser Folgen zu schützen; oder: der Freiheit der Eheschließung müsse eine Freiheit des Verhungernlassens entsprechen. Wie kommen wir dazu, könnten Familienväter, die mit

schwerer Arbeit ihre Kinder großziehen, fragen, daß man uns zwingt, die Kinder leichtfertiger, junger Leute, die zusammenzulaufen eben eine Lust anwandelt, zu ernähren? Sollen wir für sie eintreten und also ihnen gleichsam Sicherheit bieten, so ist es billig, daß wir erst von ihnen irgend welche Sicherheit empfangen, eine irgend welche Nachweisung der Aussicht auf wirtschaftliche Selbständigkeit, oder mindestens die Nachweisung bisheriger Selbständigkeit und Wohlverhaltens; Leuten, die von Bettel oder Diebstahl bisher gelebt oder auch nur ihren Verdienst regelmäßig verthan haben, das Heiraten gestatten, ist wider Billigkeit und gesunde Vernunft.

Es wird hiergegen geltend gemacht, daß ein Einspruchsrecht allzu leicht engherzig angewendet werde und dann zu einer unerträglichen Beschränkung der menschlichen Freiheit in dem wichtigsten Stück des persönlichen Lebens führe. Ferner, daß die Verhinderung der Ehe zur Vermehrung der unehelichen Geburten führe; man weist auf Bayern und Mecklenburg hin, wo sich in Folge der die Ehe und Niederlassung erschwerenden Gesetze die unehelichen Geburten auf einer abnormen Höhe gehalten hätten. — Ohne Zweifel sind das wichtige Gesichtspunkte; und die außerordentliche Schwierigkeit der Regelung dieses Gebietes menschlicher Lebensbethätigung durch Gesetzgebung ist nicht zu verkennen. Dennoch, gestehe ich, bin ich nicht völlig überzeugt, daß die Gesellschaft bei dem Princip der Nichteinmischung sich in aller Zukunft beruhigen wird. Es scheint bemerkenswert, daß J. St. Mill, der Apostel der individuellen Freiheit, an diesem Punkt die Einmischung der Gesellschaft principiell durchaus für zulässig hält. In dem 5. Kapitel der Abhandlung über die Freiheit führt er aus, daß Heiratsverbote aus wirtschaftlichen Gründen durchaus nicht über die Grenze der rechtmäßigen Gewalt des Staates hinausgehen; ihre Aufgabe sei eben, den Neigungen der Einzelnen in den Fällen Zwang anzuthun, wo ihre Befriedigung für Andere verderbliche Folgen habe. Daß nun dies hier der Fall sein könne, daran könne ja niemand zweifeln: Menschenleben voll Elend und Verderbtheit mit all den Übeln, die sich von solchen auf die Umgebung ausbreiteten, seien die Wirkung.

Viel weiter gehen in dieser Richtung die alten Philosophen. Der Rationalismus Platos und Aristoteles' in der Behandlung der

des ganzen Lebensglückes gleichbedeutend sein. Man sagt: darum sehe sich vor, wer sich ewig bindet! Eine Vorschrift, die eben so leicht zu geben, als schwer zu erfüllen ist; und als ob nicht auch nach der Verheiratung Wandlungen im leiblichen, geistigen und sittlichen Leben eintreten könnten, welche das Verhältnis der beiden Personen zu einander vollkommen verändern. Dazu kommt ein anderes: das Gesetz kann zwar das Eingehen einer neuen Ehe, nicht aber das Eingehen neuer Verhältnisse mit Personen des anderen Geschlechts verhindern. Es wird daher die Wirkung des Gesetzes unter Umständen lediglich die sein: Verhältnissen, die ihrer Natur nach eheliche sind, die Form der Rechtmäßigkeit vorzuenthalten; schwerlich eine erwünschte Wirkung und sicher wohl mehr geeignet, den Glauben an die Heiligkeit der Ehe zu erschüttern, als zu befestigen.

9. Hat so die Gesellschaft die Auflösung der Ehe von ihrer gesetzmäßigen Zustimmung abhängig gemacht, so hat sie dagegen das Eingehen derselben mehr und mehr in die Willkür der Einzelnen gestellt. Abgesehen von gewissen Hinderungsgründen (zu naher Verwandtschaft, zu jugendlichem Alter) und in der Forderung elterlicher oder vormundschaftlicher Einwilligung innerhalb gewisser Grenzen, besteht jetzt vollständige Heiratsfreiheit. Namentlich kennt das deutsche Reichsrecht keine Ehehindernisse aus wirtschaftlichen Gründen; es kennt keine obrigkeitliche Genehmigung (außer für Militärs und Beamte), noch ein Einspruchsrecht der Gemeinde oder des Armenverbandes.

Ob die Gesellschaft bei diesem Verhalten immer stehen bleiben wird, scheint mir nicht unzweifelhaft. Vielleicht fragt sie sich noch einmal, ob sie nicht hierin dem Belieben der Einzelnen mehr eingeräumt habe, als mit dem Interesse der Gesamtheit verträglich sei, wenigstens so lange hinsichtlich der Notversorgung nach den bisherigen Grundsätzen verfahren werde. Die Gemeinden könnten so argumentiren: wenn der Staat ihnen die Folgen leichtsinniger Eheschließung, die Ernährung der verarmten Familien, zwangsweise auferlege, so dürfe er ihnen nicht alle Mittel nehmen, sich gegen ein bedrohliches Anwachsen dieser Folgen zu schützen; oder: der Freiheit der Eheschließung müsse eine Freiheit des Verhungernlassens entsprechen. Wie kommen wir dazu, könnten Familienväter, die mit

keine Hausfrau, denn er hat gar keinen Haushalt. Der Bauer, der Handwerker, der Krämer, der Tagelöhner auf dem Lande, sie alle brauchen eine Frau, die kocht, wäscht, flickt, das Haus und den Garten in Ordnung hält, die Haustiere versorgt u. s. w. Der Fabrikarbeiter hat kein Haus und keinen Garten; er wohnt in Schlafstelle; er findet an jeder Straßenecke einen Keller oder eine Suppenanstalt, wo um einen geringen Preis die Mahlzeit stets fertig zu haben ist; seine Kleider kauft er beim Trödler und wirft sie weg, wenn sie entzwei gehen. Er braucht keine Frau, die ihm die Wirtschaft führt, weil er keine Wirtschaft hat. Nimmt er doch eine, so geht sie mit in die Fabrik, wenn sie nicht unglücklicher Weise Kinder bekommt, für die übrigens schließlich auch noch „Kleinkinderbewahranstalten" sich aufthun.

Die Sache liegt nicht viel anders für die sogenannten besseren Stände. Der junge Lehrer, Arzt, Beamte, Officier, Kaufmann, Banquier lebt in der Großstadt überaus bequem als Junggesell. Der Pastor, der Arzt, der Lehrer, auf dem Lande oder in der kleinen Stadt, sie können ohne eigene Häuslichkeit nicht wohl leben. Aber wozu sollten jene eine Frau nehmen? sie wohnen, wie man im Deutschen sich ausdrückt, chambre garnie, speisen im Restaurant u. s. w. Und nicht nur brauchen sie keine Frau, sie können auch gar keine nehmen, denn sie können sie nicht ernähren. Die Frau des Fabrikarbeiters, des Tagelöhners, des Bauern kann sich selbst ernähren; die „gebildete" Frau aber muß ernährt werden. Sie kann nicht arbeiten, weil sie es nicht gelernt hat, und sie darf es nicht lernen, weil sie dadurch die Bildung einbüßen würde. Sie kann nicht einmal sich selber bedienen; um gebildet leben zu können, muß sie mindestens ein Dienstmädchen haben und sobald sie Kinder hat, zwei. Dafür reicht das Einkommen nicht; der Lehrer, der Beamte, der Officier, der blos auf seinen Gehalt angewiesen ist, kann schwerlich vor dem vierzigsten Lebensjahr heiraten, es sei denn, daß die Frau eine Rente mitbringt. Daher denn auch die große Nachfrage nach solchen, die Geld haben, so wie das entsprechende Angebot auf dem Heiratsmarkt, wie man es täglich in den Zeitungen sehen kann. Da aber nicht alle Geld haben, so ist die Zahl der ledig bleibenden Männer und Frauen im raschen Zunehmen, wie Oettinger statistisch nachweist (Moralstatistik

Fragen der Ehe und des Nachwuchses berührt uns wie ein Ton aus einer anderen Welt. Sie sprechen von diesen Dingen beinahe wie Züchter von der Verbesserung der Pferde- oder Hunderacen. Wenn sie Zeuge der unermeßlichen Anstrengungen wären, mit der in der Gegenwart an der Verbesserung des Menschengeschlechts in Anstalten aller Art, für Epileptische und Blödsinnige, für unheilbar Verwahrloste und unheilbar Dumme gearbeitet wird, vielleicht würden sie uns nur ein bedingtes Lob spenden und sagen: den kürzesten Weg zur Verbesserung der Art schienen wir nicht zu kennen: die Züchtung. — Ich bin fern davon, mich auf diesen Standpunkt zu stellen; und doch scheint es auch ein bedenklicher Standpunkt zu sein: die Erzeugung von Nachkommen als ein absolutes und allgemeines Menschenrecht und gleichzeitig ihre Erhaltung als eine absolute Pflicht der Gesellschaft anzusehen.

10. Frauenemancipation. Mit diesem Namen pflegen alle diejenigen Bestrebungen zusammengefaßt zu werden, welche darauf abzielen, die vollständige rechtliche und sociale Gleichstellung der Frau mit dem Mann herbeizuführen. Namentlich handelt es sich auch darum, der Frau die Berufe zugänglich zu machen, die bisher rechtlich oder thatsächlich dem Manne vorbehalten waren, so die gelehrten Berufe und die Beamtenstellungen. Ebenso gehört die Forderung der politischen Rechte, zunächst des Wahlrechts, zum Programm.

Die Geschichte dieser Bestrebungen ist noch nicht alt; dieselben gehören dem 19. Jahrhundert und in Deutschland eigentlich erst den letzten Jahrzehnten an. Um sie zu verstehen und zu würdigen, muß man auf ihre Ursachen eingehen.

Großindustrie und großstädtisches Leben haben eine Tendenz, der Frau ihren alten wirtschaftlichen Beruf, die Haushaltung, zu nehmen. Die altehrwürdigen Künste der Hausfrau, Spinnen und Nähen, Weben und Stricken, sind durch die Fabrikarbeit, die mit so unermeßlichem Vorteil gerade auf diesem Gebiet producirt, überhaupt antiquirt worden. Spinnräder wird man bald nur noch als Raritäten in „altdeutschen" Wohnstuben antreffen. Was soll die Hausfrau mit der frei gewordenen Zeit und Kraft anfangen? Selbst auf dem Lande erhebt sich die verlegene Frage. Noch viel schlimmer liegt die Sache in der Großstadt. Der großstädtische Arbeiter braucht überhaupt

Begabung, sowohl nach Seite des Willens als der Intelligenz, hinter dem Manne keineswegs zurückstehe. Daß die Geschichte von Leistungen der Frauen bisher wenig zu berichten habe, sei allerdings wahr, aber durchaus erklärlich ohne jene Annahme ursprünglicher Inferiorität der geistigen Kräfte. Die Ungleichheit der Bedingungen reiche zur Erklärung vollständig aus. Die Frauen seien ausgeschlossen von der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten, mit einer einzigen seltsamen Ausnahme: daß sie unter Umständen zu Staatsoberhäuptern berufen seien; als welche sie übrigens hinlänglich ihre Regierungsfähigkeit bewiesen hätten: man denke an Elisabeth von England, Maria Theresia von Österreich, Katharina II. von Rußland. Von der Arbeit auf dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst seien sie zwar nicht rechtlich ausgeschlossen; aber wie wenig Aufforderung in ihrer Erziehung und in ihrer gesellschaftlichen Stellung liege, nach Auszeichnung in diesen Dingen zu streben, sei für jedermann, der die Augen öffnen wolle, leicht zu sehen. Alle öffentlichen Stellungen, die durch ausgezeichnete Leistungen erworben würden, seien ihnen verschlossen. Die Erziehung sei gar nicht bemüht, ihre Neigungen in diese Richtung zu lenken oder ihre Kräfte dafür zu entwickeln. Im Gegenteil, Mütter pflegten Neigungen von dieser Art bei ihren Töchtern nicht ohne Besorgnis wahrzunehmen; ein wenig Bildung und ein wenig Spiel mit allerlei Kunst, soweit sie geeignet seien, Mädchen für Bewerber anziehend zu machen, die seien gestattet, aber ein ernsthaftes Studium, wie es doch für jede große Leistung notwendige Bedingung sei, habe wenig Aussicht, Gnade vor den Augen der Mütter zu finden. Und wie die öffentliche Meinung über gelehrte Frauen denke, sei ja auch kein Geheimnis. Dagegen finde ein Mädchen, das bereit sei auf alles andere zu verzichten, und lediglich die Eigenschaften und Fertigkeiten zu pflegen, wodurch sie dem Manne angenehm und nützlich werde, jede Anerkennung und Aufmunterung. Der Gretchentypus sei es, auf den die weibliche Erziehung abziele, im Verhältnis zum Mann der demütige Aufblick: was so ein Mann nicht alles, alles denken kann.

In diesen Hemmnissen sei die Ursache zu suchen, daß die Frauen bisher in der Geschichte der Civilisation und der geistigen Kultur eine so geringe Rolle spielten. Wenn sie beseitigt sein würden, wenn

die Frauen an allen höchsten Angelegenheiten des Lebens gleichen Anteil haben würden, dann würden sie in ihren Leistungen hinter den Männern nicht zurückbleiben. Die Wegräumung dieser Hemmnisse sei aber eine Forderung sowohl der Gerechtigkeit als der Wohlfahrt. Die Gerechtigkeit fordere die Gleichheit der Frau vor dem Staat und dem Recht. So lange sie nicht als Staatsbürgerin anerkannt sei und dem Manne rechtlich unterworfen bleibe, werde sie von ihm nicht als Gleiche, sondern als Unterworfene geachtet und behandelt: Abhängigkeit und Rechtlosigkeit entwickele auf der anderen Seite die despotischen Neigungen und führe leicht zu Verachtung und Mißhandlung. Mill entwirft von der brutalen Rohheit, der die Frau besonders der niederen Stände oft ausgesetzt sei — man denke nur an die schmähliche Trunksucht — ein düsteres Bild: selbst gegen thätliche Mißhandlung finde sie schwer Rechtsschutz*). Die Gleichstellung der Frau werde aber nicht nur ihr zu ihrem Recht verhelfen, sie werde auch für die ganze fernere Kulturentwickelung die wichtigsten Folgen haben. Der ganze Reichtum der menschlichen Natur werde erst dann zur Entfaltung gelangen, wenn auch die bisher unterdrückte Hälfte zur Mitarbeit an allen höchsten Aufgaben berufen sein werde. Die bisherige Geschichte sei eine Geschichte der Männer; die eigentümliche, aber nicht geringere Begabung der Frau für alle Seiten des geistigen Lebens habe noch nicht Früchte tragen können.

12. Ich bin fern davon zu meinen, daß Bestrebungen, denen ein so redlicher und ernsthafter Denker, wie Mill, seine Teilnahme schenkt, mit hochmütigen Mienen und wohlfeilen Witzen abgethan werden können. Ohne Zweifel ist es eine höchst wichtige Angelegenheit, die vermutlich die nächsten Jahrhunderte sehr ernsthaft beschäftigen wird; ich zweifle auch nicht daran, daß die Sphäre weiblicher Thätigkeit sich in der bezeichneten Richtung erweitern wird. Doch vermag ich mir weder Mills Voraussetzungen, noch seine Folgerungen in ihrem ganzen Umfang anzueignen. Mill scheint mir

*) Eine ergreifende Schilderung der Leiden einer Frau, die, weil arm, eine gerichtliche Scheidung herbeizuführen nicht im Stande ist und so ihrem Peiniger zu jeder Mißhandlung überliefert bleibt, giebt Dickens in seinem Roman: Harte Zeiten.

einerseits den Unterschied der natürlichen Anlagen der Geschlechter, andererseits die Wichtigkeit der spezifisch weiblichen Berufe zu unterschätzen*).

Nach Mills Darstellung liegt die Sache ungefähr so: der Mann hat vor der Frau ursprünglich nur Eines voraus, größere physische Stärke. Dieser hat er sich bedient, um sich alle vornehmeren und wichtigeren Berufe beizulegen und alle unangenehmen und niedrigen Leistungen auf die Frau abzuwälzen. Sich hat er Jagd, Krieg,

*) Seine Theorie scheint mit seinen persönlichen Erlebnissen in einigem Zusammenhang zu stehen. Es ist bekannt, in wie überschwenglicher Weise er die geistige Begabung seiner Frau feiert: eine Gemeinschaft des Denkens und der Arbeit habe zwischen ihnen bestanden, die es rechtfertige zu sagen, daß seine Schriften das Werk zweier vereinigter Geister seien. Er hatte diese Frau erst in höherem Alter, nach dem Tode ihres ersten Mannes, geheiratet, nachdem er schon zu Lebzeiten ihres Mannes mit ihr in zwanzigjähriger Freundschaft und Geistesgemeinschaft gelebt hatte. Von A. Bain erfahren wir, daß sie eine schwache, kränkliche Dame und während der ganzen Ehe mit Mill eigentlich „invalid" war. (A. Bain, J. St. Mill p. 165.) — Von Mills Mutter, deren er in seiner Selbstbiographie gar nicht gedenkt, sagt dagegen Bain (James Mill, p. 60), daß sie eine schöne und rüstige Frau gewesen sei, der keine der häuslichen Tugenden einer englischen Mutter gefehlt habe; für ihr Haus und ihre Kinder habe sie hart geschafft und sei ihrem Herrn unterthänig gewesen, habe aber seiner Erwartung als geistige Gefährtin nicht entsprochen. Es scheint, daß auch der Sohn ihr den letzteren Mangel nicht vergeben hat. Eine wie merkwürdig trockene und rein intellektualistische Atmosphäre in dem Vaterhause J. St. Mills herrschte, ist dem Leser seiner Selbstbiographie bekannt: statt spielend im Kreis der Mutter, finden wir dort drei- und vierjährige Knaben und Mädchen in der Arbeitsstube des Vaters, griechische und lateinische Vokabeln lernend. Ein merkwürdiges Gegenstück zu Mill bietet, wie in jeder anderen Hinsicht, so auch in seinem Verhältnis zu und in seinem Urteil über Frauen Th. Carlyle. Seine Lebensbeschreibung (von Froude, deutsch von Fischer, 1886, 3 Bde.) zeigt uns in der Mutter, einer Bauernfrau in einem kleinen schottischen Dorf, das Musterbild einer rüstigen und tüchtigen Hausfrau und Mutter, ihre Briefe sind von einer einfachen Wahrheit und Tiefe, daß sie z. B. die tändelnden Briefe der „Frau Aja" weit hinter sich lassen. Der Sohn hing sein Leben lang mit ganzem Herzen an ihr. Die Frau Carlyles war eine schöne und wirklich geistreiche Dame aus guter Gesellschaft; in der Ehe mußte sie sich zur Hausfrau bequemen, was sie, wie hart es ihr anfangs auch ankam, mit heldenmütiger Tapferkeit gegen sich selbst durchsetzte. Ihr Gatte fand die Sache in Ordnung, ohne darin eben etwas Großes zu sehen. Und von ihrem Geist und ihrer Bildung viel Aufhebens zu machen, lag ihm nicht minder fern.

Regierung, Priestertum und später die gelehrten Berufe vorbehalten, der Frau dagegen Hausarbeit und Kinderzucht und auf niederer Kulturstufe die wirtschaftliche Arbeit aufgebürdet; von aller höheren Bildung ausgeschlossen, ist sie auf der Stufe einer Hausklavin zurückgehalten worden. Und um diesen dem Mann erwünschten Zustand dauernd zu erhalten, wird er von der Männermoral als der vollkommene dargestellt: das Ideal der weiblichen Bildung ist nach ihr die sorgliche Hausfrau und Mutter und die sanfte, hingebende, liebenswürdige, sich unterordnende Gattin. Und die Erziehung setzt sich die Aufgabe, die weibliche Natur diesem Ideal entsprechend zu bilden.

Daß dies eine schiefe und unzulängliche Konstruktion der Dinge ist, dürfte denn doch dem Unbefangenen nicht zweifelhaft sein. Die Verteilung der Berufe beruht natürlich ursprünglich nicht auf Willkür und Wahl des Stärkeren, sondern auf der Verschiedenheit der Naturanlage. Dem männlichen Geschlecht ist schon in der höheren Tierwelt die Neigung und Bestimmung zum Kampf, dem weiblichen die Neigung und Bestimmung zur Hegung und Pflege der Nachkommen eigen. Dieselbe psychophysische Differenzirung müssen wir als ursprünglich auch für die menschliche Gattung ansetzen, und damit ist denn die Verteilung der Berufe gegeben: das Waffenhandwerk ist der specifisch männliche, die Pflege der Kinder der specifisch weibliche Beruf. Diese Verteil ung wirkt nun in der ganzen folgenden Entwickelung bestimmend fort: der Beruf des kriegerischen Führers ist die Urform des Regierungsberufs überhaupt. Die abgeleiteten Berufe des Richters und Königs haben jene zur Voraussetzung, selbstverständlich können auch sie nur in einer Hand sein, die das Schwert führt. Ein Anhang des königlichen Berufs ist ursprünglich der priesterliche: der Häuptling-König vermittelt den Verkehr des Stammes mit seinen Göttern. Der priesterliche Beruf aber ist wieder die Urform der gelehrten Berufe. Und so steht die Wissenschaft in ursprünglicher Beziehung zur Regierung.

Alle diese Beziehungen sind nun auch gegenwärtig keineswegs ganz verloren gegangen. Die erste und wichtigste Funktion der Regierung ist doch auch heute noch: das Schwert zu führen, zum Schutz gegen äußere und innere Feinde. Heerbann und Gerichtsbann sind die beiden Säulen, auf denen die obrigkeitliche Gewalt heute so gut

einerseits den Unterschied der natürlichen Anlagen der Geschlechter, andererseits die Wichtigkeit der specifisch weiblichen Berufe zu unterschätzen*).

Nach Mills Darstellung liegt die Sache ungefähr so: der Mann hat vor der Frau ursprünglich nur Eines voraus, größere physische Stärke. Dieser hat er sich bedient, um sich alle vornehmeren und wichtigeren Berufe beizulegen und alle unangenehmen und niedrigen Leistungen auf die Frau abzuwälzen. Sich hat er Jagd, Krieg,

*) Seine Theorie scheint mit seinen persönlichen Erlebnissen in einigem Zusammenhang zu stehen. Es ist bekannt, in wie überschwenglicher Weise er die geistige Begabung seiner Frau feiert: eine Gemeinschaft des Denkens und der Arbeit habe zwischen ihnen bestanden, die es rechtfertige zu sagen, daß seine Schriften das Werk zweier vereinigter Geister seien. Er hatte diese Frau erst in höherem Alter, nach dem Tode ihres ersten Mannes, geheiratet, nachdem er schon zu Lebzeiten ihres Mannes mit ihr in zwanzigjähriger Freundschaft und Geistesgemeinschaft gelebt hatte. Von A. Bain erfahren wir, daß sie eine schwache, kränkliche Dame und während der ganzen Ehe mit Mill eigentlich „invalid" war. (A. Bain, J. St. Mill p. 165.) — Von Mills Mutter, deren er in seiner Selbstbiographie gar nicht gedenkt, sagt dagegen Bain (James Mill, p. 60), daß sie eine schöne und rüstige Frau gewesen sei, der keine der häuslichen Tugenden einer englischen Mutter gefehlt habe; für ihr Haus und ihre Kinder habe sie hart geschafft und sei ihrem Herrn unterthänig gewesen, habe aber seiner Erwartung als geistige Gefährtin nicht entsprochen. Es scheint, daß auch der Sohn ihr den letzteren Mangel nicht vergeben hat. Eine wie merkwürdig trockene und rein intellektualistische Atmosphäre in dem Vaterhause J. St. Mills herrschte, ist dem Leser seiner Selbstbiographie bekannt: statt spielend im Kreis der Mutter, finden wir dort drei- und vierjährige Knaben und Mädchen in der Arbeitsstube des Vaters, griechische und lateinische Vokabeln lernend. Ein merkwürdiges Gegenstück zu Mill bietet, wie in jeder anderen Hinsicht, so auch in seinem Verhältnis zu und in seinem Urteil über Frauen Th. Carlyle. Seine Lebensbeschreibung (von Froude, deutsch von Fischer, 1886, 3 Bde.) zeigt uns in der Mutter, einer Bauernfrau in einem kleinen schottischen Dorf, das Musterbild einer rüstigen und tüchtigen Hausfrau und Mutter, ihre Briefe sind von einer einfachen Wahrheit und Tiefe, daß sie z. B. die tändelnden Briefe der „Frau Aja" weit hinter sich lassen. Der Sohn hing sein Leben lang mit ganzem Herzen an ihr. Die Frau Carlyles war eine schöne und wirklich geistreiche Dame aus guter Gesellschaft; in der Ehe mußte sie sich zur Hausfrau bequemen, was sie, wie hart es ihr anfangs auch ankam, mit heldenmütiger Tapferkeit gegen sich selbst durchsetzte. Ihr Gatte fand die Sache in Ordnung, ohne darin eben etwas Großes zu sehen. Und von ihrem Geist und ihrer Bildung viel Aufhebens zu machen, lag ihm nicht minder fern.

für das Glück und die Wohlfahrt des Einzelnen und der Gesammtheit von so außerordentlicher Wichtigkeit, daß sie den gewöhnlichen Berufen der Männer mindestens nicht nachstehen. Der gewöhnliche wirtschaftliche Beruf des Mannes ist die Beschaffung des Rohprodukts für die Haushaltung, sei es in Form der wirklichen Rohstoffe, sei es in der Form des rohesten Rohprodukts, des Lohnes oder Gehalts durch Fabrik- oder Bureauarbeit. Ist dieser Beruf vornehmer als der: aus diesem Rohprodukt ein schönes, behagliches Hauswesen zu machen, in dem sich eine Familie wohl und heimisch fühlt? Sondern doch wohl umgekehrt: eine gute Haushaltung führen ist eine so feine und schwere Kunst, in der so viel Geschick und Geschmack, Einsicht und Umsicht Verwendung findet, als schwerlich am Pflug oder bei der Maschine, im Laden oder Bureau. — Und ist der zweite Beruf der Frau, die Kinderzucht, weniger wichtig, als etwa Heerdienst und Gerichtsdienst des Mannes? Sondern wieder werden wir sagen, eher doch umgekehrt: eine gute Kinderzucht ist eine so feine, schwierige und wichtige Kunst, daß es keine andere giebt, von der für die Wohlfahrt der Familie und zuletzt des Volkes mehr abhängt.

Aber Wissenschaft und Kunst ist dem Manne vorbehalten. Nun, ich hege ganz im Stillen die Ansicht, daß die Zeit kommen wird und vielleicht nicht mehr so fern ist, die der heutigen unsinnigen Überschätzung des Bücher- und Bildermachens ein Ende machen wird. Einstweilen sollte man die Männer und Frauen, denen das Buchmachen als der höchste aller Berufe erscheint, einmal durch eine große Bibliothek führen und ihnen die Tausende von Büchern zeigen, die hier in langen Reihen zu ewiger Vergessenheit aufgespeichert stehen: alle diese Verfasser versprachen sich, als ihnen zum erstenmal ihr Name vom Titelblatt entgegenleuchtete, ewiges Gedächtnis, und mindestens neunundneunzig von Hundert mußten erleben, daß ihr mit soviel Angst und Sorge gehegtes Geisteskind, wenn es nicht schon todt zur Welt kam, doch innerhalb des ersten Jahres aus Mangel an Lebenskraft verschied. In der That, wie viel Bücher werden auch nur ein einziges Jahrzehnt alt? und wie viele mögen nach einem Menschenalter noch am Leben sein? ob eins von tausend? Wie veraltet kommt uns schon ein Buch aus den 40er oder 50er Jahren meistens vor. Eine verschwindend kleine Zahl überdauert das erste

Jahrhundert und diese wenigen langlebigen Werke, die in Aller Händen sind, verursachen den Schein, als seien Bücher überhaupt langlebige Wesen. Durchschnittlich leben Menschen viel länger als Bücher. Sollte es nicht eine lohnendere Aufgabe sein, lebendige Menschen zu erziehen, als die Zahl der todten Bücher zu vermehren? Schreiblustige Frauen sollten sich diese Frage einmal ernstlich vorlegen.

Also mir scheint nicht, daß die Frauen Ursache haben, über die ihnen zugefallenen Berufe als minderwertige sich zu beschweren. Die Verteilung ist der Natur und der Gerechtigkeit entsprechend. Eine Ausgleichung der Berufsunterschiede erscheint mir daher auch gar nicht als das an sich Wünschenswerte; wünschenswert vielmehr die Erhaltung der Frau bei ihrem natürlichen Beruf und die Wiedereinsetzung in denselben, soweit sie ihn verloren hat. Die Wiederherstellung des wirtschaftlichen Berufs der Hausfrau, der durch die Entwickelung des großstädtisch-industriellen Lebens bedroht wird, ist ein großes Stück der socialen Frage: die Herstellung wahrhaft menschlichen Lebens für die Massen der großstädtischen Arbeiter hängt wesentlich davon ab, daß die Frau dem Hause, die Mutter den Kindern zurückgegeben wird. Und wenn die Zukunft dahin führte, daß die niederen Schichten der Gesellschaft des häuslichen und familienhaften Lebens im vollen Sinne wieder teilhaft würden, vielleicht würde dadurch auch die „gebildete" Frauenfrage ihrer Lösung näher geführt. Die letztere beruht eigentlich darauf, daß die Arbeit mit der Hand für entwürdigend angesehen wird. Dadurch wird das Leben einer gebildeten Familie so kostspielig, daß sie aus dem Berufseinkommen des Mannes nicht bestritten werden kann. Würde die Arbeit wieder ehrlich, wie sie es vor 50 Jahren war, so wäre damit auch die Möglichkeit des Familienlebens für diese Schicht wieder hergestellt.

13. Inzwischen ist die Notlage allerdings vorhanden, und für die Einzelnen ist sie unabwendbar und unverschuldet. Und hier muß man nun freilich sagen: es ist durchaus gerechtfertigt, daß die Frau, die ihren natürlichen Beruf nicht findet oder bei der gegebenen Lage der Dinge auf ihn nicht rechnet oder von vornherein verzichtet, nach einer ernsten Berufsthätigkeit, die ihr wirtschaftliche Selbständigkeit und gesellschaftliche Stellung giebt, strebt. In erheblichem Umfang haben diese Bestrebungen der Frau schon den Zugang zu den Erwerbs-

zweigen des Handels und Gewerbes verſchafft; auch die Bureaus der Staatsverwaltung, namentlich des Verkehrsweſens, haben ſich ihnen zu öffnen begonnen. Unter den Berufen geiſtiger Arbeit ſind es beſonders das Erziehungsweſen und die Medicin, auf die ſie ihr Augenmerk gerichtet haben. Den erſteren haben ſie ſchon in erheblichem Umfang in Beſitz genommen, in den zweiten ſind erſt vereinzelte Vorläuferinnen eingedrungen, es ſcheint aber nicht zweifelhaft, daß auch hier die Frau erobernd vordringen wird. Es iſt, neben dem Erziehungsberuf, der Beruf, welcher ſich am unmittelbarſten an den natürlichen Beruf der Frau a und für welchen ſie eine beſonders glückliche natürliche ng mitbringt. Wenn irgend ein Unterſchied zwiſchen dem nn und der Frau hinſichtlich der geiſtigen Begabung ſtattfindet, wird es der ſein, daß die Frau durch ſchnellen Blick für verwickelte beſtände und durch ſicheren Takt für die augenblickliche Anordnung des Notwendigen vor dem Manne ſich auszeichnet: dieſer iſt langſamer, ſchwerfälliger, ſyſtematiſcher. Nun liegt auf der Hand, daß e che Thätigkeit auf jenen beiden Gebieten, der Erziehung und der jen Kunſt, weſentlich auf einem ſicheren, divinatoriſchen Takt ber . Wer hätte auf dem erſten Gebiet nicht die inſtinktive Sicherheit der Frauenhand kennen gelernt? Sie kommt, ſieht und hilft, ehe der Mann auch nur gewahr geworden iſt, wo es fehlt. Ich zweifle nicht im mindeſten daran, daß dieſelbe Frau auch als Arzt dieſe glückliche Hand beweiſen würde; auf den erſten Blick, ſo wie ſie in ein Haus tritt, würde ſie tauſend kleine Dinge ſehen, die ein Mann nie bemerkt, gerade jene kleinen Dinge, die durch ihre beſtändige und gehäufte Wirkung für Wohlbefinden und Geſundheit ſo wichtig ſind. Es mag ſein, daß der Mann geſchickter iſt, ein mediciniſches oder phyſikaliſches Syſtem zu bauen, Bacillen und Mikrokokken zu entdecken, dazu gehört Beharrlichkeit und die Kraft, mit Begriffen zu operiren; daß er dagegen in der Auffaſſung und Behandlung diätetiſcher, hygieniſcher, mediciniſcher Fälle der Frau durchweg überlegen ſein ſollte, glaube ich nun und nimmermehr. — Und jedenfalls hätte auf einem Punkt die Frau einen höchſt bedeutſamen Vorzug, nämlich in der Behandlung von Frauen und Kindern. Daß die Behandlung der Frauen durch männliche Ärzte große Unzuträglichkeiten hat, liegt ja auf der flachen Hand; es

leidet wohl keinen Zweifel, daß manches Übel getragen wird und bedrohlich anwächst, nur weil die Frau sich nicht überwinden kann, darüber mit einem Arzt zu verhandeln.

Die Hauptschwierigkeit, welche dem Vordringen der Frau auf diesem Gebiet entgegensteht, ist das medicinische Studium. Die Zulassung von Frauen zum Studium an unseren medicinischen Fakultäten mag in der That in mehr als einer Rücksicht Bedenken haben, obwohl — vielleicht ist es auch hier mehr das Ungewohnte, das die Sache unmöglich erscheinen läßt; ja, ob nicht die Anwesenheit ganz einfach und ernsthaft studirender Frauen auch ihr Heilsames hätte? Ob nicht manches Stück renommistischer Rohheit und widerlichen Cynismus, das jetzt mit unterläuft, verschwände? Und was hindert, Anstalten zu begründen, in denen Frauen in geschlossenen Kursen für den medicinischen Beruf vorgebildet würden, ähnlich wie in den Lehrerinnenseminaren für den pädagogischen Beruf? Amerika ist auch hierin dem alten, durch Historie gebundenen Europa vorangegangen.

Mit einem Wort gehe ich noch auf die familienrechtlichen Forderungen ein. Mill äußert sich mit den schärfsten Ausdrücken über die unwürdige rechtliche Stellung der Frau in der Ehe nach englischem Recht. „Die Frau kann nichts thun ohne die wenigstens stillschweigende Erlaubnis des Mannes. Sie kann für sich kein Eigentum erwerben; in dem Augenblick, wo es ihr zufällt, selbst durch Erbschaft, wird es ipso facto das seine.“ Nur durch besondere Abmachung kann ihr ein besonderes Vermögen gesichert werden: „nimmt er ihr aber das Einkommen aus demselben, sobald sie es empfangen, mit Gewalt ab, so kann er dafür weder bestraft noch zur Wiedererstattung angehalten werden“. Ebenso steht es mit der Gewalt über die Kinder; „sie sind dem Gesetz nach seine Kinder; er allein hat gesetzliche Rechte über sie, sie kann nichts über sie bestimmen, ohne von ihm beauftragt zu sein. Selbst nach seinem Tode ist sie nur dann gesetzliche Vormünderin, wenn er sie in seinem Testament dazu bestimmt hat.“ So hat die Frau rechtlich die Stellung der Sklavin. „Das Gesetz betrachtet die beiden als eine Person, um daraus die Folgerung zu ziehen, was ihr gehöre, sei auch das Seinige; der parallele Schluß: was sein sei, gehöre ihr, wird aber niemals daraus gezogen.“

In Deutschland ist die rechtliche Stellung der Ehefrau in mancher Hinsicht eine bessere, besonders mit Beziehung auf das Güterrecht; doch gilt im ganzen auch hier: der Ehemann verfügt über das Einkommen der Frau und in weitem Umfang auch über ihr Eigentum. Nicht minder ist er Herr über die gemeinsame Lebensführung und über die Kinder.

Daß diese Rechtlosigkeit der Ehefrau gegen den Mann ihre sehr bedenkliche Seite hat, wird nicht zu leugnen sein; man wird Mill zugeben müssen, daß der Besitz der Gewalt für manche Natur eine unwiderstehliche Aufforderung [illegible]brauch ist. Die abscheulichste Ausplünderung und [illegible] Frau ist ja auch bei uns keineswegs etwas Unerhö[illegible]unksucht herrscht, ist sie Regel. Aber ist es möglich, die [illegible] Gesetz zu verhindern? Die Forderung des gleichen [illegible] beide Gatten, in der z. B. auch Höffding Mill zustimmt [illegible]38) ist leicht auszusprechen und nicht schwer zu begründen. [illegible] in Einzelbestimmungen durchführen? Weder Mill noch [illegible]ten an, wie sie die Sache sich denken. Soll Vermögen [illegible]en der Regel nach vollständig getrennt bleiben, sodaß [illegible]au beide ihr Einkommen selbständig verwalten? Oder, wenn dies bei gemeinschaftlicher Haushaltung nicht thunlich ist, soll der Frau gegen jede wirtschaftliche Handlung, sofern daraus der gemeinsamen Kasse Lasten erwachsen können, ein Einspruchsrecht zustehen? Und natürlich ebenso umgekehrt dem Mann? Und soll ebenso der Frau gegen den Entschluß des Mannes, eine Wohnung zu mieten oder zu kündigen, an diesen oder jenen Ort überzusiedeln, dieses oder jenes Geschäft zu beginnen oder aufzugeben, die Kinder in diese oder jene Schule oder Lehre oder Stellung zu geben, ein Einspruchsrecht zustehen? soll die Sache, wenn die Gatten nicht zu einem Vergleich kommen, von einem Richter entschieden werden? Oder soll Nichtübereinkunft in solchen Dingen als Grund zur Scheidung anerkannt werden? Alles das sind ja augenscheinlich unmögliche Dinge. Und so wird es wohl dabei bleiben: da eine Familie in ihren Beziehungen nach Außen schlechterdings notwendig als einheitliches Rechtssubjekt funktioniren muß, so muß bei einem der Gatten das Recht sein, auch einseitig für die Familie verbindliche Entscheidungen zu treffen. Und da der Natur der Dinge

nach die Beziehungen zur Außenwelt der Regel nach durch den Mann verwaltet werden, so wird er auch der rechtliche Vertreter der Familie bleiben. Es wird Sache der Sitte und der öffentlichen Meinung sein, die Härte dieser Notwendigkeit zu mildern; aber sie selbst kann nicht beseitigt werden: jedes Haus ist notwendig eine Monarchie (*μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος*, Aristot. Pol. 1255 b 19).

14. In der Wichtigkeit des Familienlebens für die moralische Entwickelung ist die große Bedeutung der Tugenden und Pflichten begründet, die sich auf das geschlechtliche Leben beziehen. Das geschlechtliche Leben ist der Naturboden, aus dem das Familienleben hervorwächst. Alles, was geeignet ist, jenes von der normalen Funktion abzuleiten, hat eben damit auch die Tendenz, das Familienleben zu untergraben. Eine wie außerordentliche Wichtigkeit diesem Gebiet von der Volksempfindung beigelegt wird, kommt in dem Sprachgebrauch zur Erscheinung, der geschlechtliche Vergehungen als Vergehen gegen die Sittlichkeit, als Unsittlichkeit schlechthin bezeichnet: es drückt sich darin die Lebenserfahrung der sprachbildenden Gesammtheit aus, daß das normale Verhalten zum geschlechtlichen Leben in einer besonders engen Beziehung zur Sittlichkeit überhaupt stehe, so daß ohne jenes diese überhaupt nicht vorhanden sein könne. Auch das ist bemerkenswert, daß die Sitte an keinem Punkt so sehr als absolut verbindlich empfunden wird; vielleicht ist auch in keinem Punkt eine so starke instinktive Grundlage der Sitte vorhanden: man denke an den Abscheu vor Blutschande, an die ungeheuere Gewalt der Eifersucht und Ähnliches.

Es wird keinem Zweifel unterliegen, daß das Urteil der Sitte, wie es sich in der Sprache ausdrückt, ein wohlbegründetes ist. Übertretungen der Sitte rächen sich hier mit den schwersten Störungen für das Eigenleben und für die Umgebung. Am sichtbarsten beim weiblichen Geschlecht: hier wird ein Fehltritt leicht zu unheilbarer Zerstörung des ganzen Lebens. Nicht eben so sichtbar und regelmäßig machen sich die Wirkungen geschlechtlicher Verirrungen bei dem anderen Geschlecht geltend; in dem Leben des Mannes hat die geschlechtliche Funktion überhaupt nicht eine so absolute Bedeutung, wie in dem Leben des Weibes. Und hierin liegt offenbar die Ursache, daß Vergehungen des Mannes auf diesem Gebiet von der Sitte überall so

viel nachsichtiger beurteilt werden, als dieselben Vergehungen der Frau, eine Unterscheidung, welche die intuitive Ethik für eine sinnlose ansehen muß, während sie bei der teleologischen Auffassung als eine in der Natur der Dinge begründete erscheint. Doch kann man sagen, daß auch im Leben des Mannes die schwersten Störungen von diesem Punkt ausgehen. Abstumpfung für höhere Interessen, Schwächung des Willens, für große und ideelle Güter Kraft und Leben einzusetzen, sind die ersten Wirkungen. Der Freiherr von Stein sagte von einem zeitgenössischen Staatsmann (v. Hardenberg), der den Weibern ergeben war, geringschätzig: „die Klemme des Willens". Vernachlässigung auch der enen gelegenheiten, Zerrüttung des Vermögens und der Gesundheit, ch Verlust der Selbstachtung und Verachtung Anderer folgen als tere Wirkungen der Zerrüttung des geschlechtlichen Lebens. Où est femme? sagt der Franzose, wenn er einen Mann mit seiner Existenz Schiffbruch leiden sieht, ein Wort, das die Summe der ahrung eines auf diesem Gebiet nicht unerfahrenen Volkes unmißv lich ausdrückt.

Auf der Wichtigkei der eit beruht die Bedeutung der Schamhaftigkeit. Sie r Sicherheit und Kraft des Instinktes schon von jeder Annäherung an die gefährliche Klippe zurück. Deshalb ist Schamhaftigkeit und Sittsamkeit der Gesichtspunkt, von dem die Erziehung namentlich des weiblichen Geschlechts beherrscht wird; Ihering hat in dem zweiten Bande des Zwecks im Recht feinsinnig gezeigt, wie die tausend großen und kleinen Gebote der Sitte, mit denen das Leben des Weibes von Jugend auf eingehegt wird, ihre teleologische Notwendigkeit darin haben, daß sie von fern allem vorbeugen, wodurch die „Sittsamkeit", die Schutzwehr der sexuellen Reinheit, in Gefahr kommen könnte. — Bei dem Manne kommt ein Anderes hinzu: die Achtung vor der Frau, d. h. vor dem Wesen und Sinn der reinen Frau. Der Wandsbecker Bote giebt seinem Sohn ein gutes Wort mit auf den Weg: „Thue keinem Mädchen Leides und denke, daß deine Mutter auch ein Mädchen gewesen ist".

Es ist eines der ersten und am meisten charakteristischen Symptome des Aufklärungszeitalters im Leben der Völker und der Einzelnen, daß an diesem Punkt allerlei skeptische Reflexionen gegen die

Sitte gerichtet werden. Sollte Gott wirklich verboten haben von diesem Baum zu essen? Ehe ist Vertrag, Konvention; wenn zwei übereinkommen, wer hat das Recht sich zwischen sie zu drängen? Die Hetären kommen in Griechenland mit der Aufklärung, und im Zeitalter Voltaires gehörte es zu den Erkennungszeichen der Aufgeklärten, mit der Frau eines anderen Mannes zu leben; die gewöhnliche Ehe galt für altfränkisch und bäurisch. In Deutschland folgten die Höfe auch in diesem Stück dem französischen Vorbild. In den mittleren Ständen erhielt sich die Sitte, hier auch durch das kirchlich-religiöse Leben geschützt, länger; erst die Romantiker, welche, so sehr sie die Antipoden der Aufklärung sind, doch in mehr als einer Hinsicht auch als ihre Vollender angesehen werden können, holten die Befreiung des Individuums und seiner Triebe in der Poesie und im Leben nach. Und bis auf diesen Tag ist die freie Liebe, d. h. die Emancipation des geschlechtlichen Lebens von der Herrschaft der Sitte, ein Lieblingsthema der Aufgeklärten; die Sitte wird als hemmende Fessel, wodurch das Glück oder der Lebensgenuß oder die vollste und freieste geistige Entwickelung des Individuums ohne Not verkürzt werde, empfunden.

Es gehört kein tiefer Blick in menschliche Dinge dazu, um die Unzulänglichkeit dieser Philosophie zu erkennen. Die Geschichte zeigt mit hinlänglicher Deutlichkeit, wohin die Auflösung der Sitte führt. Hat eine Nation oder eine Klasse die Achtung vor der Sitte, durch welche die Heiligkeit des Familienlebens geschützt wird, verloren, so ist sie eben dadurch zum Untergang gezeichnet. Ernst und männliche Tüchtigkeit verschwinden, wo galante Abenteuer im Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens stehen; die Nachkommen wachsen familienlos, ohne Zucht und Liebe, inmitten eines nichtsnutzigen Gesindes auf. Die liebelnde und philosophelnde Gesellschaft des Zeitalters Voltaires wurde durch die Revolution verschlungen. Man meint die Unfähigkeit dieser Gesellschaftsklasse zu irgend welchem ernsthaften Widerstand mit Händen zu greifen, wenn man H. Taines kundige Beschreibung ihres Lebens vor der Revolution liest.

Bemerkenswert ist, daß die Neigung zur skeptischen, aufgeklärten Denkweise besonders in den Kreisen der Künstler und Poeten einheimisch ist. Lebhafte Sinnlichkeit und Einbildungskraft, die zur

Naturausstattung des Künstlers gehört, scheint mit starker erotischer Erregbarkeit in enger Wechselwirkung zu stehen. Man weiß, daß hin und wieder für Künstler eine besondere Moral in Anspruch genommen wird: gleichsam als ob ihr Beruf sie nötige, manches zu erleben, was mit der allgemeinen Moral nicht in Einklang sei. Dem entspricht, daß die Gegenstände der künstlerischen und dichterischen Darstellung häufig die Beurteilung durch eine weitherzigere Moral, als die der Sitte, erfordern, wenn sie nicht anstößig befunden werden sollen. Die Macht und das Recht der Liebesleidenschaft gegen Vorurteile und Interessen, gegen Sitte und Verstand, ist bekanntlich ein bevorzugter Gegenstand des Romans, und in unseren Theateraufführungen tritt die Rechnung auf sinnliche Reizung nicht selten sehr unverhohlen zu Tage. Von den Moralphilosophen sind darum von jeher Zweifel an dem Beruf der Künstler, das Volk sittlich zu erziehen, geäußert worden. Plato will, wie man sich erinnert, im Idealstaat die Dichter überhaupt nicht zulassen; und von den Künsten redet er im allgemeinen mit Geringschätzung, sie stellen sich ihm dar als den Sinnen schmeichelnde Nachahmerinnen der gemeinen Wirklichkeit. Und sein moderner, positivistischer Kritiker giebt ihm hierin Recht. Laas bemerkt in dem zweiten Bande seines Werkes über Idealismus und Positivismus (S. 324): „Schwerlich ist zu leugnen, daß die häufige Hingebung an die schwelgenden, romantischen, dämmerigen, elegischen und leidenschaftlichen Situationen, wie sie zahlreiche Gesangstücke unserer Damen voraussetzen, eine bedenkliche und verführerische Wirkung ausübt. Immer wieder gefällt sich malerische und dichterische Phantasie an der Darstellung des Schlüpfrigen und Obscönen. Und die Dichtkunst hat mit ihrer einschmeichelnden und hinreißenden Rhetorik nur allzu oft das Verkehrte, Schwächliche und Verwerfliche ebenso eindringlich zu machen gewußt, als das Gesunde, Nützliche und Beifallswerte. Welche bedenklichen Bemühungen stellt z. B. Jahr aus Jahr ein die belletristische Muse an, um durch isolirte Behandlung des Liebesglücks phantastische Vorstellungen und geile Triebe zu erzeugen. Überhaupt liegt in der künstlerischen Isolirung der Gefühlsobjekte eine gewisse Gefahr für die Ausbildung richtig abgewogener ethischer Wertschätzungen. Den Künstlern haftet in weitem Umfang so viel weltentfremdete, zügellose Schwärmerei, so viel weichliche Schönseligkeit, geniale Ungebunden-

heit, ja Lüderlichkeit, an, verbunden mit Gleichgiltigkeit gegen die ernsteren Interessen, daß man manchmal glauben möchte, es sei nicht blos platonische Auswahl, sondern auch eine besondere Disciplin der Kunstjünger notwendig." Welche Disciplin denn freilich, von der Erziehungspolizei des modernen Staates ausgeübt, das sicherste Mittel sein möchte, das Gegenteil des beabsichtigten Erfolges hervorzubringen.

15. Ich füge hier eine Bemerkung über eine Angelegenheit ein, von der es schwer ist zu reden, schwer auch zu schweigen: die Prostitution. Dieselbe ist, besonders in den modernen Großstädten, zu einem ungeheuren gesellschaftlichen Übel herangewachsen. Sie bildet einen wesentlichen Bestandteil jenes Bodensatzes der modernen Gesellschaft, in welchem Laster und Verbrechen gleichsam eine öffentliche Organisation angenommen haben; Dirnen und Gauner sind die beiden zusammengehörigen Hälften dieser Gegengesellschaft. Die erste Hälfte ist die gefährlichere, sie vergiftet physisch und moralisch die in den großen Städten zusammenströmende Jugend, die Soldaten, die jungen Kaufleute, die Studenten, und so wird Schmutz, Gemeinheit und Krankheit durch alle Kreise des Volkes und des Landes verschleppt.

Wie soll sich die Gesellschaft zu diesem Übel verhalten?

Zwei Ansichten stehen sich hier gegenüber: die eine findet man öfter bei Ärzten und Beamten, die andere bei Moralisten und Theologen. Jene meint: man muß die Dinge nehmen, wie sie sind; das Übel ist da und kann nicht ausgerottet werden; es kann sich also nur darum handeln, ihm nach Möglichkeit die schädlichen Wirkungen zu nehmen. Das geschieht durch Überwachung und Regulirung. Auf dieser Ansicht beruht das in den meisten Großstädten durchgeführte System: die Prostituirten haben sich bei der Polizei zu melden und einzuschreiben, und dann regelmäßig zu ärztlicher Untersuchung sich einzustellen. Dagegen erhalten sie Freiheit vom Strafgesetzbuch. Das deutsche Reichsstrafgesetzbuch bestimmt in § 361, 6: mit Haft wird bestraft eine Weibsperson, welche polizeilichen Anordnungen zuwider gewerbsmäßig Unzucht treibt. Die Einschaltung: polizeilichen Anordnungen zuwider, nimmt von der Strafbestimmung die Prostituirten, welche jenen polizeilichen Anordnungen genügen, aus. Die Prostitution wird dadurch also zu einem polizeilich regulirten und

gewissermaaßen konzessionirten Gewerbe. Einen Schritt weiter in dieser Richtung der Regulirung und Konzessionirung bezeichnen die Bordelle. Die günstigen Wirkungen, welche man von diesem Verfahren sich verspricht, sind: Schutz der Gesundheit, Schutz gegen Verführung durch Absonderung der Prostitution von der gesunden Bevölkerung, Schutz gegen Angriffe der unbefriedigten Begierde auf die Ehrbarkeit.

Von der anderen Seite wird dagegen geltend gemacht: daß alle diese Wirkungen höchst fraglich seien. Die sogenannte Regulirung der Prostitution sei niemals gewesen, die irreguläre Prostitution zu beseitigen. die letztere nicht einmal dadurch vermindert, sofern die reg tution, namentlich die in Bordellen organisirte, als mor r eckungsheerd wirke: die Zuchtlosigkeit der männlichen geno w durch derartige Veranstaltungen geradezu großgezogen, ganze e würden dadurch zu Trägern giftiger Infektionsstoffe für asie. Auch die sanitätspolizeiliche Überwachung sei, was i sichtigten Erfolg anlange, nicht von unzweifelhaftem Wert, be sie den unzweifelhaften Erfolg, daß sie die Sache mit dem ein der Gefahrlosigkeit umgebe und dadurch die Versuchung vermehre. Hier gelte aber: plus de risque, moins de danger. Endlich habe jede Art von polizeilicher Licenziirung für die Inskribirten selbst zur Folge, daß sie ihnen die Rückkehr zu einem anderen Leben sehr erschwere.

Ich maße mir nicht eine Entscheidung in so schwieriger Frage an, gestehe aber, daß ich geneigt bin, den letzteren Betrachtungen mehr Gewicht beizulegen, als ihnen von praktischen Politikern beigelegt zu werden scheint. Die nächsten und sichtbarsten Übel mögen jene Abhülfe immer wieder nahe legen; vielleicht sind aber die ferneren Übel, welche die Regulirung selbst wieder im Gefolge hat, wenn auch nicht so sichtbar, so doch nicht minder bedenklich. Vor allem ist eine üble Nebenwirkung von der Regulirung unabtrennbar: sie ist zugleich eine Art von Legitimirung des Lasters: es wird gleichsam mit hoher obrigkeitlicher Bewilligung geübt. Das muß auf die öffentliche Meinung irreleitend wirken, es sieht immer wie eine Anerkennung der Notwendigkeit der Sache aus. Dieser Schein kann nur dadurch vermieden werden, daß sich die Obrigkeit auf ein rein rep

Verhalten beschränkt. Vielleicht wäre das angemessenste Verhalten dies: geschehen lassen, was man nicht hindern kann, aber nichts unterlassen, was zu verhindern geeignet ist, daß Unzucht als eine notwendige und anerkannte Lebensbethätigung in die Öffentlichkeit trete. Jedes öffentliche Ärgernis, jede Art von Schaustellung und Anlockung, mit dem ganzen Apparat derselben, öffentlichen Anschlägen, Bekanntmachungen u. s. w. zu unterdrücken, das wäre dann die einzige Aufgabe der Polizei. Würde dadurch das ganze Treiben mit dem Charakter der Unehrlichkeit behaftet, so wäre das das höchste, was polizeiliches Einschreiten überhaupt erreichen kann. Wirkliche Heilung des Übels kann nur von der Besserung der Sitte oder vielmehr von der Entfernung der Ursachen erwartet werden, welche das ehelose Leben überhaupt und im besonderen die Anhäufung familienlos lebender junger Leute beiderlei Geschlechts in den Großstädten herbeiführen. Diese aber hängt von der Entwicklung des socialen und politischen Lebens überhaupt ab.

16. Die Dienstboten. Es giebt schwerlich ein Gebiet, auf dem die Klage, daß die Welt immer schlechter werde, mit so tiefer Überzeugung ausgesprochen wird, als das Gesindewesen. Jede Hausfrau macht die Erfahrung, daß die Dienstmädchen täglich unzuverlässiger und schlechter werden; wenig leisten und viel erbeuten, das sei ihr einziger Gedanke; Anhänglichkeit und Treue gebe es nicht mehr, sie kommen und gehen, lügen und stehlen, und lachen hinterdrein über die, die es sich gefallen lassen.

Die Klage wird nicht ohne Grund sein. Es ist auch nicht schwer die Ursachen zu entdecken. Nach der Regel des alten Aufklärungspädagogen Salzmann sollen Erzieher, wenn in der Erziehung etwas nicht nach ihrem Wunsch und Willen geht, allemal zuerst bei sich selber die Ursachen suchen. Die Regel wird auch hier gelten. Die Hausfrauen haben die Dienstmädchen, die sie selbst sich erziehen und also zu haben verdienen; d. h. die Gesammtheit der Hausfrauen einer Zeit: die einzelne muß sie nehmen, wie sie sind. Es geht hierin, wie in allen andern Dingen: mit den Schuldigen werden auch die Unschuldigen gestraft. Wenn Dienstboten und Herrschaften jetzt sich ferner stehen als vor hundert Jahren oder als noch vor einem Menschenalter, wer hat die Kluft gemacht? Haben die Dienst-

gewissermaaßen konzessionirten Gewerbe. Einen Schritt weiter in dieser Richtung der Regulirung und Konzessionirung bezeichnen die Bordelle. Die günstigen Wirkungen, welche man von diesem Verfahren sich verspricht, sind: Schutz der Gesundheit, Schutz gegen Verführung durch Absonderung der Prostitution von der gesunden Bevölkerung, Schutz gegen Angriffe der unbefriedigten Begierde auf die Ehrbarkeit.

Von der anderen Seite wird dagegen geltend gemacht: daß alle diese Wirkungen höchst fraglich seien. Die sogenannte Regulirung der Prostitution sei niemals im Stande gewesen, die irreguläre Prostitution zu beseitigen. Vielleicht werde die letztere nicht einmal dadurch vermindert, sofern die regulirte Prostitution, namentlich die in Bordellen organisirte, als moralischer Ansteckungsheerd wirke: die Zuchtlosigkeit der männlichen Jugend werde durch derartige Veranstaltungen geradezu großgezogen, ganze Stadtteile würden dadurch zu Trägern giftiger Infektionsstoffe für die Phantasie. Auch die sanitätspolizeiliche Überwachung sei, was den beabsichtigten Erfolg anlange, nicht von unzweifelhaftem Wert, dagegen habe sie den unzweifelhaften Erfolg, daß sie die Sache mit dem Schein der Gefahrlosigkeit umgebe und dadurch die Versuchung vermehre. Hier gelte aber: plus de risque, moins de danger. Endlich habe jede Art von polizeilicher Licenziirung für die Inskribirten selbst zur Folge, daß sie ihnen die Rückkehr zu einem anderen Leben sehr erschwere.

Ich maße mir nicht eine Entscheidung in so schwieriger Frage an, gestehe aber, daß ich geneigt bin, den letzteren Betrachtungen mehr Gewicht beizulegen, als ihnen von praktischen Politikern beigelegt zu werden scheint. Die nächsten und sichtbarsten Übel mögen jene Abhülfe immer wieder nahe legen; vielleicht sind aber die ferneren Übel, welche die Regulirung selbst wieder im Gefolge hat, wenn auch nicht so sichtbar, so doch nicht minder bedenklich. Vor allem ist eine üble Nebenwirkung von der Regulirung unabtrennbar: sie ist zugleich eine Art von Legitimirung des Lasters: es wird gleichsam mit hoher obrigkeitlicher Bewilligung geübt. Das muß auf die öffentliche Meinung irreleitend wirken, es sieht immer wie eine Anerkennung der Notwendigkeit der Sache aus. Dieser Schein kann nur dadurch vermieden werden, daß sich die Obrigkeit auf ein rein repressives

artigkeit; was Alle thun, wird kaum mehr als Unrecht empfunden. Es geht damit, wie mit „Usancen“ aller Art in anderen Berufszweigen, es kann neben ihnen bis zu einem gewissen Grad Ehrlichkeit und Redlichkeit in anderen Dingen bestehen. Freilich, schön ist es doch nicht. Und mir ist nicht zweifelhaft, daß das ganze Gesindewesen, wie es sich ausgebildet hat und täglich mehr ausbildet, ein sehr wirksames Element in der Auflösung der Volkssittlichkeit ist, die wir als Rest eines ehedem größeren Erbes noch besitzen. Was die tausende von Dienstmädchen, die alljährlich vom Lande in die Großstädte ziehen, um hier eine Reihe von Jahren von Hand zu Hand zu gehen, an Putz und Flitter, an Findigkeit und Geschick mitbringen, wenn sie in die Heimat zurückkehren, ist wohl ein sehr fraglicher Ersatz für das, was auf jener Wanderung eingebüßt wird.

Vielleicht muß man übrigens sagen: das ganze Verhältnis ist nicht mehr zeitgemäß. Das Gesindewesen ist eine Form der Dienstbarkeit, die eigentlich einem vergangenen System, dem System der Privatunterthänigkeit der arbeitenden Klasse gehört. Nachdem dieses beseitigt und das Arbeitsverhältnis sich überall in ein Kontraktverhältnis aufgelöst hat, in dem sich „Arbeitnehmer“ und „Arbeitgeber“ als Gleiche gegenüberstehen, ist das Dienstbotenverhältnis eine Anomalie und wird als solche empfunden: wie komme ich, das freie vertragschließende Subjekt, eigentlich dazu, mich in eine fremde Hausordnung schicken zu sollen? Ein Zeichen für das Absterben der Sache ist das Absterben der Namen: niemand will mehr Knecht und Magd heißen, und niemand traut sich, sie so zu nennen: Knecht wird in Kurzem nur noch als Scheltwort vorkommen, neben Sklave. An die Stelle des Gesindeverhältnisses wird mehr und mehr vertragsmäßige Arbeitsleistung ohne Einfügung des Arbeiters in den Haushalt treten. Woran schließlich die „Herrschaften“ noch mehr interessirt sind als das Gesinde; denn was ist schwerer zu ertragen, als Mägde, die sich wie Fräulein gebärden und Diener, die Herren sein wollen? Möglicherweise kann daneben dann die persönliche Dienstleistung in einer freieren Form wieder mehr Raum gewinnen: in einfachen Verhältnissen findet noch hin und wieder Austausch jüngerer Familienglieder zu Erziehung und Dienst statt: ein sehr angemessenes und fruchtbares Verhältnis für alle Beteiligten.

boten den Herrschaften die Tischgemeinschaft gekündigt? Haben die Dienstboten den Herrschaften Anrede und Auskunft und menschlichen Lebensverkehr verweigert? Der rechten Regierung folgt Anhänglichkeit der Regierten zu aller Zeit; es giebt nichts, wofür im Grunde die menschliche Natur dankbarer ist, als für eine gute Regierung; rechte Fürsorge und rechte Anleitung zu tüchtiger Thätigkeit ist freilich auch das Beste, was ein Mensch dem anderen leisten kann. Mir scheint es nun nicht zweifelhaft zu sein, daß die Generation unserer Mütter und Großmütter, um nicht weiter zurückzugehen, in den häuslichen Regierungskünsten dem gegenwärtigen Geschlecht sehr überlegen war. Vor allem besaßen jene, was das einfache Geheimnis aller Regierungskunst ist: überlegene Einsicht und Fertigkeit in den Dingen, zu denen sie Andere anleiten und anhalten sollten. Die rasche Zunahme des sogenannten Nationalreichtums und der sogenannten Bildung seit dem letzten Menschenalter hat die Haushaltungskünste in Verachtung gebracht. Es ist kein Wunder, daß Frauen, die als Mädchen nur mit Feder und Pinsel, mit Klavier und Grammatik Umgang gehabt haben, keine Dienstboten erziehen können. Eine Arbeit ist nicht geraten: sie können nicht zeigen, woran es liegt und wie es besser zu machen sei, sondern nur hülflose Unzufriedenheit äußern. Und nicht einmal vermögen sie zur rechten Zeit zu loben und zu tadeln; sie schelten, wenn eine Sache gut und rechtschaffen verrichtet ist und sind ein andermal zufrieden mit lüderlicher Arbeit. Oder sie sehen überhaupt gar nicht hin, nur mit Widerwillen hören sie das Notwendigste und eilen, diese unwürdigen Dinge hinter sich zu haben. Und da sollen Fremde, die auf einen Monat gemietet sind und als Fremde behandelt und gehalten werden, mit Eifer und Sorge der Dinge sich annehmen?

Es ist kein Wunder, daß in einem Haus ohne rechtes Regiment die Dienenden verdorben werden. Augen, die nicht sehen und unterscheiden können, sind eine Aufforderung zum lügen und betrügen, zum stehlen und hehlen. Ob es in der Großstadt ein einziges Haus giebt, in dem nicht jeden Tag in irgend einer Form gestohlen wird? Gelegenheit und Versuchung bietet sich sicher in jedem täglich; der ganze Hintertreppenverkehr hat sich darauf eingerichtet. Man kann beinahe sagen: die Sache verliert durch ihre Regelmäßigkeit etwas von ihrer Bös-

und Reibung voraus; sonst kommt sie zum Stillstand. Überall, wo ein kleiner Kreis in enger Geschlossenheit, abgesperrt gegen die Außenwelt lebt, hat man Gelegenheit dies zu beobachten. In einem kleinen Städtchen findet eine kleine Gruppe von Kollegen Jahr ein Jahr aus an demselben Stammtisch jeden Abend sich zusammen, jeder auf seinem angestammten Platz, jeder mit seinen angestammten Witzen und Geschichten. Dieselben Ansichten werden zum hundertsten Male zum besten gegeben, sie rufen dieselben Bemerkungen, Urteile, Widersprüche, und diese wieder dieselben Erwiderungen hervor, ähnlich wie zwei Schachspieler, die Jahre lang mit einander ihre Partie spielen, in denselben Spielverlauf fallen. Die Folge ist, daß die Sache langweilig wird; das Gespräch schläft ein; man sieht sich genötigt zu den Karten oder Würfeln zu greifen, um durch den wechselnden Zufall ein wenig Leben in die Gesellschaft zu bringen.

Nun lasse man einmal einen Fremden dazu kommen. Er bringt neue Thatsachen und Ansichten herzu, und andererseits ist ihm neu, was er dort hört; er kennt die Geschichten noch nicht, die dort erzählt werden; sie regen ihn zu einer wirklichen Erwiderung auf; diese ist wieder für unseren Kreis neu: so entsteht ein wirkliches Gespräch, mit Überraschungen und Aufregungen, das Wort des Einen trifft den Geist des Anderen, wie der Stahl den Stein, und lockt Funken aus ihm hervor. Und bald findet man sich vortrefflich aufgelegt; selbst die alten Gedanken und Beobachtungen glänzen in neuem Licht, sie sind in neue Beziehungen, freundliche und feindliche, getreten, und so sind sie wirklich selbst neu geworden. Und wenn am nächsten Abend der alte Kreis wieder mit sich allein ist, dann hat man sich noch viel zu sagen; die neuen Elemente haben über Nacht fortgearbeitet, Verbindungen und Trennungen zu Wege gebracht; und so dauert die wohlthätige Erregung noch Tage lang fort. Die Neigung der Bewohner kleiner Städte, zu jedem Zug schaarenweise auf den Bahnhof zu wandern, könnte man versucht sein als Ausdruck des Bedürfnisses nach der Berührung mit Fremden zu deuten, um sich vor dem gänzlichen Einschlafen zu bewahren. Man kann die Wirkung des gesellschaftlichen Verkehrs mit der Wirkung einer Reise vergleichen. Wer lange in demselben Städtchen wohnt, täglich durch dieselben Straßen geht, an denselben Häusern

und Läden vorüberkommt, an denselben Orten denselben Menschen begegnet und mit ihnen dieselben Redensarten austauscht, der schläft dabei allmälig ein; die Dinge machen auf den Geist keinen Eindruck mehr, nach dem allgemeinen psychischen Gesetz, daß Wiederholung den Eindruck abstumpft. Eine Reise giebt dem Leben einen neuen Anstoß und bringt es wieder in Gang: neue Dinge, neue Menschen erregen Teilnahme oder Neugierde, man fragt und sucht sich zu unterrichten; der ganze Vorstellungsumlauf wird bereichert und beschleunigt, wie durch Bewegung und Nahrungsaufnahme der Blutumlauf belebt wird. Am [illegible] kommt man verjüngt nach Haus. Und nun sind auch die hei[illegible]n [illegible]ge neu, sie werden mit den neuen Anschauungen und [illegible] wie mit so viel neuen Augen gesehen. Man sagt, in [illegible] kleinen Stadt werden die Menschen früher alt, als in der Gr[illegible]dt. [illegible]nn es so ist, ist die Ursache offenbar die, daß sie hier [illegible]m beständig auf der Reise sind, die Großstadt selbst ist [illegible] sie wechselt ihr Äußeres und Inneres von Tag zu Tag: [illegible] tegt ein Neues im Mittelpunkt des Interesses und der Unterh[illegible]ändig begegnen neue Menschen, treten neue Dinge in den [illegible]s, die abstumpfende Wiederholung übt nicht ihre einschläfernde Wirkung auf die Lebensgeister. — Die Wirkung des geselligen Verkehrs ist eine ähnliche. Das Gespräch mit Fremden gleicht der Reise in ein fremdes Land; wie ein dunkler unerforschter Kontinent ist das Innere eines unbekannten Menschen; allmälig dringen wir in der Unterhaltung in denselben ein, überraschende An- und Aussichten eröffnen sich im Vordringen; allmälig werden die Umrisse des Ganzen sichtbar. Bereichert und befriedigt kehren wir am Ende zu uns selber zurück.

So ist der gesellige Verkehr eine diätetische Notwendigkeit. Und wie er es für den Einzelnen ist, so scheint er es auch für die Völker zu sein. Das Leben der Völker, die sich von der Berührung mit Fremden absondern, stagnirt und erstarrt schließlich; man denke an China oder Indien und Ägypten und ihre Unveränderlichkeit durch Jahrtausende: die abgeschlossene Lage dieser von Wüsten und Gebirgen umschlossenen Landinseln schützte sie vor der Berührung mit dem Fremden. Das lebhafte Pulsiren der Geschichte in der europäischen Welt hängt offenbar aufs engste zusammen einerseits mit der

erregenden Wechselwirkung, welche zwischen seinen Völkern selbst stattfindet, andererseits mit dem Trieb zu Meerfahrten und Reiseabenteuern, zu denen die oceanische Lage einladet.

Hierzu kommt nun noch ein Anderes. Dieselben Personen, die sich so an einander abgeschliffen haben, daß sie sich nichts Neues zu sagen haben, bieten einander nicht selten genug Reibung von einer anderen, aber nicht wohlthätigen Art. Es geschieht leicht, daß Hausgenossen gegen einander im Kleinen wenig rücksichtsvoll sind; Rücksichten, welche man gegen Fremde nie außer Augen setzen würde, vergißt man zu Hause; man läßt sich gehen, man braucht sich keinen Zwang anzuthun, sie wissen ja, wie man's meint. Es wird behauptet, daß Männer gegen jede Frau aufmerksamer sind, als gegen die eigene; und es fehlt wohl nicht an Frauen, die es ebenso halten: draußen liebenswürdig und sehr bedacht zu gefallen, finden sie es gar nicht der Mühe Wert, zu Hause für gute Laune und Anmut der Erscheinung Sorge zu tragen. So entsteht im Hause allmälig eine dumpfe, eingesperrte Luft, die den freien Atem benimmt, und zwar nicht blos in Häusern, wo Personen, die einander überhaupt gleichgiltig oder zuwider sind, beisammen wohnen; Ansätze dazu giebt es auch unter solchen, die einander aufrichtig schätzen und wohlgesinnt sind.

Der gesellige Verkehr ist das beste Mittel, diese Malaria zu vertreiben. Kommen Gäste ins Haus, oder ist man zu Gaste im fremden Haus, dann nimmt man sich zusammen, man wünscht sich von der besten Seite zu zeigen, ist aufmerksam und verbindlich und nach Vermögen unterhaltend: und es ist wie wenn frischer Luftzug und heller Sonnenschein durch das geöffnete Fenster einfallen, die mürrische verdrießliche Laune verschwindet, man fühlt sich aufgelegt zu Mitteilung und Teilnehmung. Und auch diese wohlthätige Auffrischung des inneren Menschen wirkt noch Tage lang nach. Es wird niemand gut thun, sich dieser Einwirkung gelinden Zwanges, den die Gesellschaft auflegt, ganz zu entziehen. Wie dem Leibe die Gymnastik, so ist auch dem inneren Menschen die Disciplin unentbehrlich: sich gehen lassen bringt eine ähnliche Erschlaffung und Verstimmung des moralischen Menschen hervor, wie sitzende Lebensweise zur Erschlaffung und Verstimmung des körperlichen Lebens führt. — Und

selbst wo das nicht zu befürchten wäre, ist die Berührung mit dem Fremden notwendig, um durch den Kontrast des Daheim und des Draußen das Gefühl für den Wert des Daheim frisch und lebendig zu erhalten. Das volle Heimatsgefühl lernt man erst in der Fremde kennen; wie Mancher, der mit Verachtung und Haß die Heimat verließ, ist draußen anderen Sinnes geworden. So wird auch der Wert des häuslichen Heims erst voll empfunden im Gegensatz zum Draußen.

2. Aus dem Wesen der Geselligkeit ergeben sich die geselligen Tugenden. Umgänglichkeit (εὐτραπελία) nennt Aristoteles die Tüchtigkeit zum geselligen Verkehr. Es lassen sich zwei Seiten an derselben unterscheiden, wir wollen sie Offenheit und Verträglichkeit oder Liberalität nennen. Damit Darstellung und Teilnehmung an dem eigentümlichen Geistesleben, worin wir das Wesen des geselligen Verkehrs fanden, stattfinden könne, muß auf beiden Seiten vorhanden sein einerseits die Neigung, aus sich herauszugehen und sich dem Anderen zu offenbaren, das ist Offenheit; andererseits wohlwollend-teilnehmendes Entgegenkommen gegenüber der Aufschließung des Anderen, das ist Liberalität. Beide Tugenden lassen sich füglich nach dem Aristotelischen Schema als ein mittleres Verhalten zwischen zwei Extremen beschreiben.

Die Offenheit ist ein Mittleres zwischen der Verschlossenheit und der zudringlichen Geschwätzigkeit oder Indiskretion. Es giebt Personen, die es überhaupt nicht über sich gewinnen, sich aufzuschließen; kaum dem Nächsten gestatten sie einmal einen Blick in ihr Inneres, vor einem Fremden ziehen sie sich wie vor einem Späher und Horcher zurück. Ein solches Verhalten macht geselligen Verkehr unmöglich. Es kann die Folge ursprünglicher Naturanlage oder des Mangels an geselliger Gewöhnung sein; so tritt es leicht bei denen auf, die eine einsame Jugend verlebt haben. Es kann auch die Folge übler Erfahrungen sein, welche mit der Offenheit gemacht wurden; so findet es sich bei solchen, die viel in der Gesellschaft gelebt haben und oft betrogen worden sind. — Es giebt umgekehrt Personen, die nichts bei sich behalten können. Was immer sie erlebt und erfahren haben, es wird sogleich jedem, ob er hören will oder nicht, vorgelegt. Kaum haben sie in der Eisenbahn oder am Tisch Platz ge-

nommen, so machen sie sich an ihren Nachbar, ergreifen ihn am Rockknopf und beginnen ihn von ihrem Woher und Wohin, von ihrem Vorhaben und ihren Erfolgen zu unterrichten. In der zweiten Viertelstunde sind sie schon bei den Herzensgeheimnissen angelangt, und bald liegt ihr ganzes Herz bis auf den Grund vor dem neuen Freunde ausgepackt da. Es giebt keine Eigenschaft, die schneller einen Menschen bei seiner Umgebung unleidlich machte. Horaz hat den Typus in der 9. Satire des ersten Buchs mit guter Laune beschrieben. Die schlimmste Art ist die, die von ihren Sorgen und Schmerzen zu reden unwiderstehlich getrieben wird, wie sie verkannt und mißverstanden, wie dies große Herz von der schnöden Welt verschmäht und betrogen worden. Im ganzen ist dieser Fehler häufiger bei Weibern als bei Männern; wie denn auch die zugehörige Kehrseite, die Fragesucht, bei ihnen öfter vorkommt.

In der Mitte zwischen den beiden Fehlern liegt die Tugend: Offenheit ohne Zudringlichkeit. Man kann sie als die Kunst, recht zu reden und recht zu schweigen erklären. Wer dazu noch die Kunst hat, recht zu hören, der hat darin jenen Ring, der seinen Träger bei allen Menschen beliebt macht. Die letzte Kunst aber ist die wichtigste: willst du das Lob eines angenehmen und geistreichen Mannes dir erwerben, so vergiß nie, daß man dir ein Opfer bringt, indem man dich anhört: Reden ist Silber, Schweigen ist Gold. Vor allem aber hüte dich, von deinen Gefühlen und deinem Herzen zu reden. Eher darfst du von deinen Ansichten und Meinungen sprechen, am leichtesten aber wirst du ertragen, wenn du Geschichten und Thatsachen bringst.

Auf dieselbe Weise läßt sich auch die Verträglichkeit oder Liberalität als die rechte Mitte zwischen zwei Fehlern beschreiben, der Rechthaberei und Intoleranz auf der einen Seite, der schmeichlerischen Liebedienerei auf der anderen Seite. Es giebt Leute, die nichts gelten lassen als ihre eigene Art und Meinung. Wenn sie jemandem begegnen, der in irgend einem Stück es anders hält als sie selbst, machen sie sich alsbald über ihn her, ihn zu belehren und zu bekehren: Sie machen das so? das muß man ganz anders machen; sehen Sie, ich mache das so. Sie lesen die Zeitung? Das ist ein elendes Blatt; ich begreife nicht, wie Sie das aushalten, oder wie Sie dies Buch lesen mögen; dagegen will ich Ihnen ein Werk nennen, das müssen Sie lesen.

selbst wo das nicht zu befürchten wäre, ist die Berührung mit dem Fremden notwendig, um durch den Kontrast des Daheim und des Draußen das Gefühl für den Wert des Daheim frisch und lebendig zu erhalten. Das volle Heimatsgefühl lernt man erst in der Fremde kennen; wie Mancher, der mit Verachtung und Haß die Heimat verließ, ist draußen anderen Sinnes geworden. So wird auch der Wert des häuslichen Heims erst voll empfunden im Gegensatz zum Draußen.

2. Aus dem Wesen der Geselligkeit ergeben sich die geselligen Tugenden. Umgänglichkeit (εὐτραπελία) nennt Aristoteles die Tüchtigkeit zum geselligen Verkehr. Es lassen sich zwei Seiten an derselben unterscheiden, wir wollen sie Offenheit und Verträglichkeit oder Liberalität nennen. Damit Darstellung und Teilnehmung an dem eigentümlichen Geistesleben, worin wir das Wesen des geselligen Verkehrs fanden, stattfinden könne, muß auf beiden Seiten vorhanden sein einerseits die Neigung, aus sich herauszugehen und sich dem Anderen zu offenbaren, das ist Offenheit; andererseits wohlwollend-teilnehmendes Entgegenkommen gegenüber der Aufschließung des Anderen, das ist Liberalität. Beide Tugenden lassen sich füglich nach dem Aristotelischen Schema als ein mittleres Verhalten zwischen zwei Extremen beschreiben.

Die Offenheit ist ein Mittleres zwischen der Verschlossenheit und der zudringlichen Geschwätzigkeit oder Indiskretion. Es giebt Personen, die es überhaupt nicht über sich gewinnen, sich aufzuschließen; kaum dem Nächsten gestatten sie einmal einen Blick in ihr Inneres, vor einem Fremden ziehen sie sich wie vor einem Späher und Horcher zurück. Ein solches Verhalten macht geselligen Verkehr unmöglich. Es kann die Folge ursprünglicher Naturanlage oder des Mangels an geselliger Gewöhnung sein; so tritt es leicht bei denen auf, die eine einsame Jugend verlebt haben. Es kann auch die Folge übler Erfahrungen sein, welche mit der Offenheit gemacht wurden; so findet es sich bei solchen, die viel in der Gesellschaft gelebt haben und oft betrogen worden sind. — Es giebt umgekehrt Personen, die nichts bei sich behalten können. Was immer sie erlebt und erfahren haben, es wird sogleich jedem, ob er hören will oder nicht, vorgelegt. Kaum haben sie in der Eisenbahn oder am Tisch Platz ge-

liegt in der Mitte der Habitus der Liberalität. Liberal ist, wer fremdes Wesen und fremde Ansichten achtet und gelten läßt. Er hat eine eigene Ansicht und verhehlt sie nicht, aber er verlangt und erwartet nicht, daß jedermann dieselbe habe; er ist erfreut, eigentümlich und kräftig entwickelten Gedanken und Anschauungen zu begegnen, auch wenn sie von den seinigen sich entfernen; er ist bereit, mit ihnen auf dem Fuß der formellen Gleichberechtigung zu verhandeln, Vertiefung und Bereicherung seines Gedankenkreises aus der Berührung mit dem Fremden erstrebend. In der Unterredung liebt er nicht, seine Ansicht mit dem „ohne Zweifel" oder „natürlich", sondern etwa in Form einer Frage oder eines Problems, mit einem: mir scheint, oder wollen wir sagen, einzuführen. Wer seine Meinung in Form einer apodiktischen Behauptung ausspricht, lehnt damit die gemeinsame Betrachtung von vornherein ab; es ist nichts mehr darüber zu sagen, da er die Sache gesagt hat: Widerspruch oder Zweifel wäre Beleidigung. Wer dagegen seine Ansicht, sie mag ihm selber durchaus feststehen und begründet erscheinen, nur als eine mögliche hinstellt, der fordert damit den Mitunterredner auf, nun seinerseits die Sache von seinem Gesichtspunkt aus zu beleuchten. Er hat dazu den Vorteil, zu nichts verpflichtet zu sein, er kann seine Ansicht aufgeben, verändern, verbessern, ohne daß er die peinliche Empfindung hat, geschlagen und zum Rückzug genötigt zu sein. Die meisten Menschen verstehen diese Behutsamkeit in der Gesprächführung nicht; sie stellen vor allem eine feste Behauptung auf und suchen durch Heftigkeit der Behauptung die überzeugende Kraft ihrer Ansicht zu steigern. Die Folge ist, daß der Mitunterredner es ebenso macht, und daher kommt es, daß unsere Gespräche so oft zum Streit ausarten und mit Bitterkeit und Widerwillen enden. — In den platonischen Dialogen ist die Kunst des Gesprächs als gemeinsame Untersuchung gezeigt. Der Kunstgriff des Sokrates, des großen Dialektikers, ist, daß er niemals Behauptungen aufstellt, sondern Fragen vorlegt: wie ist es, wollen wir dieses sagen? Darum wird er nie aus der Fassung gebracht.

3. Wie jede eigentümliche Lebensbethätigung, so bringt auch der gesellige Verkehr ein System von Formen hervor, innerhalb deren er sich bewegt, das Verkehrsceremoniell. Durch dasselbe wird

— Alle ihre Ansichten und Urteile werden im Ton der Unfehlbarkeit ausgesprochen; sie beginnen ihre Sätze mit einem „ohne Zweifel"; wird eine entgegengesetzte Meinung laut, so wenden sie sich sogleich mit erhobener Stimme gegen den, der sie äußert. Sind es vorzugsweise die geringfügigen Kleinigkeiten, worin sich die Neigung zu rechthaberischer Belehrung äußert, so haben wir den Typus des Pedanten. Jemand schreibt Virgil oder Göthe oder Bonifacius; alsbald ist er hinter ihm her: das ist eine veraltete Schreibart; durch neuere Forschungen ist es unzweifelhaft gemacht, daß die Schreibart Vergil oder Goethe oder Bonifatius die einzig richtige ist. Der Pedant hat seinen Namen vom Schulmeistern (παιδεύειν), und da die Rolle des Schulmeisters in der Welt immer wichtiger wird, so scheint auch die Pedanterie gute Aussichten auf weiteres Gedeihen zu haben. Die dreifachen Prüfungen, mit denen nachgerade jede Lebensstellung umgeben ist, sind eben so viele Gelegenheiten zur Übung und Anbildung derselben, für Examinatoren und für Examinanden. Dabei lernt man auf Worte und Buchstaben schwören, und wer selbst auf diesem Wege zum Tempel der Gewißheit eingegangen ist, der wird denn auch darauf halten, daß Andere nach ihm durch dieselbe Pforte gehen.

Es giebt auf der anderen Seite Personen, die durch nichts dahin gebracht werden können, eine eigene Ansicht zu haben; sie teilen immer die gerade von dem Mitunterredner geäußerte Meinung; es sind molluskenartige Geschöpfe, die alles zugeben, immer ja sagen, so daß man ihnen gegenüber es gar nicht zu der Empfindung bringt, zu zweien zu sein. Wenn wir Shakespeare glauben, gedeiht diese Art an den Höfen; im Polonius hat er ein Exemplar derselben naturhistorisch beschrieben, und Rosenkranz und Güldenstern gehören wohl auch zu der Sippe. Seht ihr die Wolke dort, beinahe in Gestalt eines Kameels? fragt Hamlet den Polonius. Beim Himmel, antwortet Polonius, sie sieht auch wirklich aus wie ein Kameel. Mich dünkt, ändert Hamlet seine Ansicht, sie sieht aus wie ein Wiesel. Und nun sieht sie auch dem Polonius so aus: Sie hat einen Rücken wie ein Wiesel. — Oder wie ein Wallfisch? — Ganz wie ein Wallfisch.

Zwischen diesen beiden Extremen, die übrigens gelegentlich von einer und derselben Person in verschiedenen Rollen gespielt werden,

überall durch religiöse Ceremonien in seiner Bedeutsamkeit hervorgehoben; es wird dadurch auch dem Stumpfsinnigen zum Bewußtsein gebracht, daß es nicht ein gemeines Naturereignis ist, das nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge eintritt, sondern ein Ereignis von übernatürlicher Bedeutung. — So dient das Verkehrsceremoniell dazu, die Begegnung mit Menschen aus der Masse der Begegnungen mit der umgebenden Welt hervorzuheben, und durch die Umstände, deren Innehaltung gefordert wird, an die besondere Wichtigkeit und Bedeutung dieser Begegnungen zu mahnen*).

Die Erfüllung der Forderungen, welche die Sitte für den Umgang mit Menschen vorschreibt, heißt Höflichkeit. Man kann mit v. Ihering an der Höflichkeit zwei Seiten unterscheiden, eine negative und eine positive: jene heißt Anstand, sie entspricht der Gerechtigkeit und ihrer Formel: niemanden verletzen! Der Anstand gebietet zu meiden, was dem Anderen abstoßend, widerwärtig, ekelhaft sein könnte. Die positive Seite ist die Höflichkeit im engeren Sinne (humanitas). Der Höfliche kommt dem Fremden mit Beweisen von Achtung und Wohlwollen entgegen und erklärt damit, daß er mit ihm auf einen friedlichen und freundlichen geselligen Verkehr einzugehen bereit sei. Ihering zeigt ebendort, wie alle Höflichkeitserweisungen Achtung, Bereitwilligkeit und Dienstfertigkeit ausdrücken. Schopenhauer definirt einmal vortrefflich Höflichkeit als systematische Selbstverleugnung in Kleinigkeiten. — Das Gegenteil der Höflichkeit ist die Rücksichtslosigkeit, welche entweder als Rohheit, Ungeschliffenheit oder als Grobheit sich zeigt: Rohheit ist der Mangel an Höflichkeit, sei es, daß derselbe in dem Mangel an Erziehung, sei es, daß er in

*) R. v. Ihering hat diesem Gebiet der Sitte im 2. Band des Zwecks im Recht eine eingehende Untersuchung gewidmet; womit zu vergleichen ist Wundt, Ethik S. 150 ff. Wundt bemerkt, daß J. die heutige Bedeutung und Wirkung der Umgangsformen feinsinnig darlege, dagegen oft fehlgehe, wenn er die Wirkung auch als bewußten Zweck oder Motiv der Einführung der Sitte ansehe. Wundt trennt die historisch-kausale Untersuchung von der teleologischen Betrachtung, den Ursprung sucht er auch hier meist im Gebiet des Kults und der Religion. In großem historischen Stil handelt W. Spencer im ersten Teil des dritten Buchs seiner Principien der Sociologie (On ceremonial Institutions) von der Entstehung und Bedeutung der Ceremonien überhaupt.

der Naturanlage begründet sei; Grobheit ist die absichtliche Vernachlässigung der Höflichkeitspflichten.

Höflichkeit ist eine Pflicht des Menschen gegen den Menschen als solchen. Nicht nur der Niedere ist dem Höheren, sondern ebenso der Höherstehende dem Niederen, der Herr dem Diener Höflichkeit schuldig. Es ist das die Anerkennung der zwischen ihnen bestehenden Wesensgleichheit, weshalb der Lateiner sinnreich die Höflichkeit Menschlichkeit (humanias) nennt. Als Glieder der Gesellschaft sind sie nicht gleich; diese Ungleichheit wird durch die besondere Ehrerweisung anerkannt, welche der Diener dem Herrn erweist. Indem aber der Herr dem Diener mit Höflichkeit begegnet, erkennt er an, daß es zufällige und nicht Wesensunterschiede seien, welche die gesellschaftliche Stellung bestimmen: an sich hätten die Rollen auch umgekehrt verteilt sein können. Wo die Naturunterschiede bedeutend werden, wie bei verschiedenen Racen, da wird auch die Höflichkeit schwierig: da tritt die Tendenz leicht hervor, die A örigen der niederen Race als Sache, als bloßes Mittel zu fremden Zwecken, d. h. als Sklaven zu ebrauchen; und mit Sklaven nan keine Umstände.

4. Das Verhalten der versch nen Völker zur Höflichkeit und Geselligkeit ist verschieden. Die germanischen Völker verhalten sich spröder dagegen als die romanischen. Im Deutschen, heißt es bekanntlich, lügt man, wenn man höflich ist; die Sprache hat sich dem Gebrauch zum Austausch von Höflichkeiten noch nicht angepaßt, die Wörter sind zu vollwichtig, weshalb gern französische Wörter zu diesem Zweck verwendet werden: diese sind so abgeschliffen, daß sie wohlklingen, aber zu nichts verpflichten. Offenbar hängt die Sache damit zusammen, daß bei den romanischen Völkern der Zug zur Geselligkeit stärker entwickelt ist, als bei den germanischen; bei den letzteren tritt nicht selten ein entschiedener Hang zur Einsamkeit oder wenigstens zur Abschließung in der Familie hervor; er ist namentlich bei den Nordgermanen häufig; schon zwischen Nord- und Süddeutschen ist der Unterschied in dieser Hinsicht in die Augen fallend. Man hat damit die größere Kolonisationsfähigkeit der Germanen in Zusammenhang gebracht, gewiß nicht ohne Grund, sie setzt die Neigung voraus, einsam auf neuem Boden sein Heim zu gründen; ohne die Fähigkeit die Einsamkeit zu ertragen, ist Ausbreitung durch ackerbauliche Kolo-

überall durch religiöse Ceremonien in seiner Bedeutsamkeit hervorgehoben; es wird dadurch auch dem Stumpfsinnigen zum Bewußtsein gebracht, daß es nicht ein gemeines Naturereignis ist, das nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge eintritt, sondern ein Ereignis von übernatürlicher Bedeutung. — So dient das Verkehrsceremoniell dazu, die Begegnung mit Menschen aus der Masse der Begegnungen mit der umgebenden Welt hervorzuheben, und durch die Umstände, deren Innehaltung gefordert wird, an die besondere Wichtigkeit und Bedeutung dieser Begegnungen zu mahnen*).

Die Erfüllung der Forderungen, welche die Sitte für den Umgang mit Menschen vorschreibt, heißt Höflichkeit. Man kann mit v. Ihering an der Höflichkeit zwei Seiten unterscheiden, eine negative und eine positive: jene heißt Anstand, sie entspricht der Gerechtigkeit und ihrer Formel: niemanden verletzen! Der Anstand gebietet zu meiden, was dem Anderen abstoßend, widerwärtig, ekelhaft sein könnte. Die positive Seite ist die Höflichkeit im engeren Sinne (humanitas). Der Höfliche kommt dem Fremden mit Beweisen von Achtung und Wohlwollen entgegen und erklärt damit, daß er mit ihm auf einen friedlichen und freundlichen geselligen Verkehr einzugehen bereit sei. Ihering zeigt ebendort, wie alle Höflichkeitserweisungen Achtung, Bereitwilligkeit und Dienstfertigkeit ausdrücken. Schopenhauer definirt einmal vortrefflich Höflichkeit als systematische Selbstverleugnung in Kleinigkeiten. — Das Gegenteil der Höflichkeit ist die Rücksichtslosigkeit, welche entweder als Rohheit, Ungeschliffenheit oder als Grobheit sich zeigt: Rohheit ist der Mangel an Höflichkeit, sei es, daß derselbe in dem Mangel an Erziehung, sei es, daß er in

*) R. v. Ihering hat diesem Gebiet der Sitte im 2. Band des Zwecks im Recht eine eingehende Untersuchung gewidmet; womit zu vergleichen ist Wundt, Ethik S. 150 ff. Wundt bemerkt, daß J. die heutige Bedeutung und Wirkung der Umgangsformen feinsinnig darlege, dagegen oft fehlgehe, wenn er die Wirkung auch als bewußten Zweck oder Motiv der Einführung der Sitte ansehe. Wundt trennt die historisch-kausale Untersuchung von der teleologischen Betrachtung, den Ursprung sucht er auch hier meist im Gebiet des Kults und der Religion. In großem historischen Stil handelt W. Spencer im ersten Teil des dritten Buchs seiner Principien der Sociologie (On ceremonial Institutions) von der Entstehung und Bedeutung der Ceremonien überhaupt.

der Naturanlage begründet sei; Grobheit ist die absichtliche Vernachlässigung der Höflichkeitspflichten.

Höflichkeit ist eine Pflicht des Menschen gegen den Menschen als solchen. Nicht nur der Niedere ist dem Höheren, sondern ebenso der Höherstehende dem Niederen, der Herr dem Diener Höflichkeit schuldig. Es ist das die Anerkennung der zwischen ihnen bestehenden Wesensgleichheit, weshalb der Lateiner sinnreich die Höflichkeit Menschlichkeit (humanias) nennt. Als Glieder der Gesellschaft sind sie nicht gleich; diese Ungleichheit wird durch die besondere Ehrerweisung anerkannt, welche der Diener dem Herrn erweist. Indem aber der Herr dem Diener mit Höflichkeit begegnet, erkennt er an, daß es zufällige und nicht Wesensunterschiede seien, welche die gesellschaftliche Stellung bestimmen: an sich hätten die Rollen auch umgekehrt verteilt sein können. Wo die Naturunterschiede bedeutend werden, wie bei verschiedenen Racen, da wird auch die Höflichkeit schwierig: da tritt die Tendenz leicht hervor, die Angehörigen der niederen Race als Sache, als bloßes Mittel zu fremden Zwecken, d. h. als Sklaven zu gebrauchen; und mit Sklaven macht man keine Umstände.

4. Das Verhalten der verschiedenen Völker zur Höflichkeit und Geselligkeit ist verschieden. Die germanischen Völker verhalten sich spröder dagegen als die romanischen. Im Deutschen, heißt es bekanntlich, lügt man, wenn man höflich ist; die Sprache hat sich dem Gebrauch zum Austausch von Höflichkeiten noch nicht angepaßt, die Wörter sind zu vollwichtig, weshalb gern französische Wörter zu diesem Zweck verwendet werden: diese sind so abgeschliffen, daß sie wohlklingen, aber zu nichts verpflichten. Offenbar hängt die Sache damit zusammen, daß bei den romanischen Völkern der Zug zur Geselligkeit stärker entwickelt ist, als bei den germanischen; bei den letzteren tritt nicht selten ein entschiedener Hang zur Einsamkeit oder wenigstens zur Abschließung in der Familie hervor; er ist namentlich bei den Nordgermanen häufig; schon zwischen Nord- und Süddeutschen ist der Unterschied in dieser Hinsicht in die Augen fallend. Man hat damit die größere Kolonisationsfähigkeit der Germanen in Zusammenhang gebracht, gewiß nicht ohne Grund, sie setzt die Neigung voraus, einsam auf neuem Boden sein Heim zu gründen; ohne die Fähigkeit die Einsamkeit zu ertragen, ist Ausbreitung durch ackerbauliche Kolo-

der Deutsche vielleicht allmälig auch der Titelsucht wieder entwöhnen. Großstadt und Eisenbahn helfen auch dazu.

5. Der Umgang mit der Natur. Hat der gesellige Verkehr wohlthätige Wirkungen, indem er erregend, belebend und befruchtend auf das Eigenleben wirkt, so hat die Sache auch eine Kehrseite. Der gesellige Verkehr, und das gilt vor allem von dem Verkehr in der großen Gesellschaft, nötigt beständig auf sich selbst Acht zu geben; er legt der Natur Zwang auf und setzt das ganze Wesen in einen Zustand eigentümlicher Spannung. Er fordert, daß man vieles von dem, was man sagen möchte, unterdrückt und manches sagt, was man lieber ungesagt ließe; simuliren und dissimuliren sind nun einmal in der Gesellschaft unvermeidliche Dinge. Man muß einem Menschen ein freundliches Gesicht machen, dem man lieber den Rücken zukehrte, man wird genötigt von ernsten und großen Dingen mit Personen, denen dieselben ein Geschwätz sind, zu reden; man spricht von wichtigen Dingen scherzend und von nichtigen Dingen, als ob sie ernsthafte Angelegenheiten wären; man muß es duldend und schweigend anhören, wie vom Guten ohne Verehrung und vom Gemeinen mit Behagen und ohne Scheu geredet wird; und das Ende ist eine peinliche Empfindung innerer Mißstimmung und Widerwärtigkeit. — Oder der gesellige Verkehr regt die Eitelkeit auf, die in einem Menschen ist: man wünscht sich zu zeigen, man hofft für seinen Witz, für seinen Geschmack, für seine Vornehmheit, für sein Ansehen, für sein Benehmen, für seinen Anzug oder was immer, Bewunderung zu ernten. Man kränkt sich, wenn man übertroffen wird, man hat auf den ersten Platz gerechnet und wird auf den zweiten gesetzt; man möchte vor Bosheit und Neid zerspringen und muß eine lächelnde Miene zeigen, um es nicht merken zu lassen, wie sehr man sich ärgert und zu dem Schaden den Spott zu haben. So entsteht ein Zustand von Gespanntheit und Überreiztheit, der zu einer wirklichen Krankheit werden kann; sie ist unter dem Namen der Nervosität bekannt.

Gegen diesen Krankheitszustand ist einsamer Umgang mit der Natur ein Heilmittel. Er hebt jenen Druck auf und der befreite Mensch atmet erleichtert auf. Berge und Meere, Felsen und Bäume regen die Eitelkeit nicht auf, sie nötigen nicht zu scheinen und sich darzustellen. Sie selbst wollen nicht scheinen und gesehen werden.

die Mitte hält: erreicht der Deutsche nicht leicht die feine und verbindliche Höflichkeit des Franzosen, so ist auch die gesellige Eitelkeit und das epideiktische Wesen ihm fremder; erreicht er nicht leicht die herbe und stolze Selbständigkeit und Geschlossenheit des englischen Charakters, so findet sich auch die abstoßende und mürrische Kälte des Wesens bei ihm seltener.

In einem Stück hat der Deutsche eine altbekannte und unbestrittene Überlegenheit über alle Nachbarvölker: in der Ausbildung des Titelwesens. Wo immer zwei Deutsche zusammenkommen, da werden sie in der längsten Unterhaltung nicht müde, ihre Titel sich gegenseitig vorzusagen, so lang und schwierig sie sein mögen: Herr Oberkonsistorialrat, Herr Ministerialdirektor; und wenn es zwei junge Leute sind, die gestern mit einander zu Doktoren gemacht wurden, so werden sie heute einander nicht anreden ohne das feierliche: Herr Doktor, und schreiben sie sich einen Brief, so lassen sie auch das Hochwohlgeboren nicht fehlen. Offenbar eine lächerliche Unsitte; im amtlichen Verkehr hat man es mit der Würde und nicht mit der Person zu thun und da gehört der Titel hin; aber im geselligen Verkehr hat man es mit dem Menschen und nicht dem Amt zu thun! Und nun gar bei Frauen! — Vielleicht hat man übrigens Ursache anzunehmen, daß das Titelwesen auch in Deutschland den Höhepunkt seiner Entwickelung hinter sich hat. Die Ausbildung desselben hängt offenbar geschichtlich mit der Zerbröckelung des deutschen Staates zusammen. In den kleinen Ländern und Ländchen, die im 17. Jahrhundert zu Quasi-Staaten wurden, kam das Unwesen auf; die Fürsten blieben ein Mittelding zwischen großen Grundherren und wirklichen Staatsoberhäuptern und die Unterthanen ein Mittelding zwischen Staatsbürgern und Privatunterthänigen. In dieser Gesellschaft entstand das Streben, aus der Stufe der gemeinen Unterthänigkeit sich herauszuarbeiten und durch einen Titel oder eine Würde sich als Specialbedienstete seiner Hoheit, sei es als Kammerlakai oder als Hofjägermeister oder geheimer Hofrat zu legitimiren. Ein Mann ohne Titel war ein Mann ohne Beziehung zum Hof und Staat, also ein Nichts, ein Knecht, der keine Knechte mehr unter sich hat.

Cessante causa, cessat effectus. Im neuen Reich wird sich

6. Die Freundschaft. Man kann sie erklären als ein besonders inniges und individualisirtes geselliges Verhältnis. Wie alle Geselligkeit, setzt sie Gleichheit und Verschiedenheit voraus: Gleichheit der tiefsten Willensrichtung und Gesinnung; in dieser ist Vertrauen und sympathisches Verständnis begründet: Freunde können, nach jenem griechischen Spruch, nur sein, die über dieselben Dinge sich freuen und betrüben. Andererseits Verschiedenheit des Lebensinhalts, der Erfahrungen, des Gesichtskreises, der Ansichten, der Thätigkeit, sie ist die Bedingung der gegenseitigen Ergänzung durch Austausch des Eigentümlichen. Auch in der Freundschaft gilt, wie in der Liebe, innerhalb gewisser Grenzen, daß Gegensätze sich anziehen, wenn nur das Verbindende stark ist und kräftig gefühlt wird.

Die Bedeutung der Freundschaft wird hiernach von derselben Art sein, wie die des geselligen Verkehrs überhaupt: die Berührung mit dem fremden Leben wirkt erregend und befruchtend auf das eigene zurück. Der Freund steht an einem anderen Punkte der Welt und daher kehren ihm alle Dinge eine andere Seite zu; er sieht Menschen und Verhältnisse, persönliche und allgemeine Angelegenheiten anders, als ich sie sehe. Aber die innerste, auf der Gleichartigkeit des Willens ruhende Verwandtschaft der Natur läßt zwischen uns ein vollkommenes Verständnis zu; er sieht die Dinge, wie ich sie sehen würde, wenn ich seine Augen hätte und von seinem Standpunkt aus sie sähe. Und so lebe ich durch die Teilnahme an dem innersten Leben des Freundes gleichsam zwei Leben, mein eigenes und das meines anderen Ich: einen wahren Freund haben heißt um ein Leben reicher sein. Das drückt die Sprache aus, wenn sie sagt, zwei Freunde seien ein Herz und eine Seele. Damit ist zugleich gesagt, daß man nicht viele Freunde haben kann; man kann mit Vielen freundschaftlich verkehren, aber eigentlicher Freunde kann man nur eine kleine Zahl haben. Das Verhältnis ist nicht so ausschließend, wie das eheliche, aber es nähert sich in gewisser Hinsicht diesem, wie ja denn auch die Eifersucht ihm nicht fremd ist.

Die Eigenschaften, welche zur Freundschaft geschickt machen, sind im wesentlichen dieselben, welche die Geselligkeit fordert, also Offenheit und Verträglichkeit oder Liberalität. Beide erscheinen in der Freundschaft gesteigert. Die Offenheit geht in der Freundschaft bis zur

vollen Lebensgemeinschaft: Freunden ist alles gemein, sagt der griechische Spruch. Und die Verträglichkeit wird in der Freundschaft zur herzlichsten, innerlichsten Anerkennung der Eigentümlichkeit des Freundes; auf ihr beruht die Geduld mit seinen Eigenheiten, die Schonung seiner Schwächen, die Treue, die auch Kränkungen trägt und vergiebt.

Die Griechen, welchen die Freundschaft ein überaus wichtiges Lebensverhältnis war, offenbar mit darum, weil die Ehe für ihr persönliches Leben eine geringere Bedeutung hatte, als in der modernen Welt, haben über ihr Wesen und ihre Bedingungen viel nachgedacht; des Aristoteles Betrachtungen über die Sache findet man in dem 8. und 9. Buch der Nikomachischen Ethik. Eine eingehend erwogene Frage ist die: inwiefern der gegenseitige Nutzen zu den Bedingungen der Freundschaft gehöre? Versteht man darunter die Förderung der äußeren Lebenszwecke, dann ist offenbar, daß derselbe keine wesentliche Bedeutung für die Freundschaft hat: das, was die Freundschaft als solche leistet, ist innerste, unmittelbarste Lebensförderung. Und daher betont Aristoteles mit Recht: nur zwischen Guten kann wahre Freundschaft sein. Schlechte kann gegenseitiger Nutzen (τὸ χρήσιμον) oder auch die Lust am Zusammensein (τὸ ἡδύ) zusammenführen; aber das ist keine eigentliche Freundschaft; sie überdauert nicht die gemeinsamen Zwecke oder die gemeinsame Lust. Die wahre Freundschaft beruht auf der Schätzung und Freude an dem bleibenden persönlichen Wesen des Freundes, an seiner Tugend, wie Aristoteles sagt, und darum ist sie selbst ein bleibendes Lebensverhältnis. Allerdings wird man demselben Denker auch darin Recht geben müßen, daß der Nutzen und die Lust, wie sie nicht selten die erste Veranlassung zu der Verbindung geben, woraus dann die Freundschaft erwächst, so auch als bleibende Bindemittel den Bestand der Freundschaft sichern helfen können. Ohne die Lust wird die Freundschaft bald zu kühler Schätzung abgeschwächt; und der Nutzen kann, namentlich wenn er zu gemeinsamer Thätigkeit zusammenführt, zur Erhaltung und Belebung auch der persönlichen Empfindung für einander beitragen. Andererseits liegen freilich im Nutzen für den Bestand der Freundschaft auch Gefahren, sie treten hervor, sobald der Nutzen aufhört gegenseitig zu sein. Wird die Ungleichheit der nützlichen Leistungen

eine sehr erhebliche, dann verliert das Verhältnis leicht seinen Charakter: der eine wird zum Gönner und der andere zum Klienten; freilich ein Verhältnis, das zwischen alten Freunden nicht leicht entstehen kann: waren sie wirklich Freunde, dann wird eher Entfremdung oder gar Feindschaft eintreten, als eine Umwandlung der Freundschaft in Gönner- und Klientelschaft. Die Erinnerung an die ehemalige Gleichheit läßt die neue Ungleichheit allzu peinlich empfinden.

Eben dies ist die Ursache, weshalb große Glückswechsel so leicht zu Klippen für die Freundschaften werden. Ja man kann sagen, jede, auch die weniger wichtige Veränderung in der Lebenslage und den Glücksumständen eines der Freunde hat eine Tendenz, das Freundschaftsverhältnis zu lockern. Es ist daher in jedem Fall Vorsicht und Umsicht von beiden Seiten erforderlich, die schlimme Wirkung abzuwenden. Das Verhalten, das geeignet ist, die Krisis überwinden zu helfen, kann man etwa durch folgende Regeln schematisch bestimmen:

1) Hast du Glück, gewinnst du das große Loos, oder eine reiche Frau, oder wirst du Geheimrat, während dein Freund noch unbesoldeter Assessor ist, so prahle nicht und verlange nicht, daß der Freund dich und dein Geschick und deine Verdienste bewundere; laß ihn aber teilnehmen an den günstigen Folgen deines Glückswechsels, doch mit Vorsicht, sonst möchte er dir mit deinem Angebot seine Freundschaft vor die Füße werfen.

2) Hat dein Freund Glück, so halte es umgekehrt: sei allezeit bereit, sein Glück dir zeigen zu lassen und dich mit ihm darüber zu freuen; aber sei nicht begierig es mit ihm zu teilen. Hältst du mit der Anerkennung und Freude zurück, so wird das leicht als Neid empfunden. Es mag schon manche Freundschaft durch die Unterlassung einer Gratulation den ersten Stoß erlitten haben.

3) Hast du Unglück, ist dir ein Wunsch, eine Unternehmung fehlgeschlagen, hast du Schiffbruch gelitten, suche es nicht ängstlich zu verbergen und weigere dich nicht, das Mitleid anzunehmen, wenn es auch nicht wohlthut. Dagegen die Folgen nimm auf dich selbst und thu im Übrigen, als ob nichts vorgefallen wäre.

4) Hat dein Freund Unglück, so halte es wieder umgekehrt: hilf die Folgen tragen oder abwenden, aber sei nicht allzu interessirt,

die Sache, ihren Hergang und ihre Urſachen dir erzählen zu laſſen. Auch mit dem Mitleid gehe vorſichtig um. Vor allem aber hüte dich zu ſagen: daran biſt du ſelber ſchuld; hab ich nicht geſagt, daß es ſo kommen würde? Das erträgt kein Menſch, dem es ſchlecht geht, und wenn es hundertmal wahr iſt, ja gerade dann nicht, wenn es wahr iſt. Es zerfrißt wie Scheidewaſſer die ſtärkſte Freundſchaft. Der Menſch iſt überhaupt nie leichter zu beleidigen, als wenn er ſich ſelbſt in Ungelegenheit gebracht hat. Er geht dann umher und ſucht nach Einem, den er anſchuldigen und faſſen kann, um der Reue ledig zu werden.

Eine alte Beobachtung iſt, daß in der Jugend Freundſchaften am leichteſten geſchloſſen werden und daß Jugendfreundſchaften die feſteſten und dauerhafteſten ſind, ſie überdauern oft ſehr ſtarke, aus den ſpäteren Lebensverhältniſſen ſich ergebende Spannungen. Es ſind die Jahre zwiſchen dem Heraustreten aus dem elterlichen Haus und dem Eintreten in Beruf und Familie, die in beſonderem Maaße für die Freundſchaft empfänglich ſind. Die Urſachen liegen nahe: in der Jugend ſind Offenheit und Vertrauen am größten; das Alter, durch manche Täuſchung gewitzigt, wird vorſichtiger und zurückhaltender; die Jugend, bisher im Elternhaus gehegt, hat ungünſtige Erfahrungen noch nicht gemacht und kommt daher mit Unbefangenheit und Vertrauen dem Menſchenantlitz entgegen. Dazu kommt ein lebhaftes, inſtinktives Bedürfnis, das den Jüngling treibt, die Berührung mit fremden Dingen und Menſchen zu ſuchen; der Wandertrieb bricht mit Macht hervor und führt ihn aus dem ſchützenden Heim in die Weite. Er will die Welt kennen lernen und auf ſich wirken laſſen. Da begegnet er dem gleich empfindenden, Gleiches erſtrebenden Altersgenoſſen, auf der Wanderſchaft, auf der Schule, auf der Univerſität, und leidenſchaftlich ſchließen ſich die Herzen zuſammen, ganz ſich gebend und ganz ſich durchdringend, ganz beſtimmbar und voll heftigen Dranges, auf das perſönliche Leben, Denken, Empfinden des Anderen zu wirken. Mit den zunehmenden Jahren nimmt der Trieb, Menſchen zu ſuchen, ab; auch der Drang, perſönlich auf das perſönliche Leben zu wirken, wird ſchwächer; man wird zurückhaltender in der Mitteilung, vorſichtiger in der Einwirkung auf Andere: manche Enttäuſchung läßt ihre Spuren zurück; der Eifer zu belehren und zu

bekehren, der in der Jugend so groß war, läßt nach, man überzeugt sich mehr und mehr, daß jeder selbst seinen Weg suchen und finden müsse, Enthusiasmus und Glaube, die beiden Geschwister, weichen kühlerer Auffassung. Dazu kommt, daß die Thätigkeit mehr und mehr befestigt und gebunden wird: der Beruf giebt tägliche Pflichten auf, die Familie nimmt den Menschen in Anspruch; so zieht sich das Leben aus dem Weiten allmälig ins Enge. Man sucht nun nicht neue Freunde, sondern strebt die alten zu erhalten. Gegen Unbekannte wird man zurückhaltender, vorsichtiger; die Wanderlust nimmt ab und mit ihr die Neigung, Fremdes und Fremde zu sehen. Sofern neue Freundschaften geschlossen werden, haben sie einen anderen Charakter; sie beruhen nicht so sehr auf der vollen Hingebung und Hinnehmung des persönlichen Lebens, als auf dem Zusammentreffen der Zwecke und Anschauungen auf einem beschränkten Gebiet. Die Geschäftsfreundschaften, die politischen Freundschaften, die Verschwägerungen, die gelehrten und litterarischen Bündnisse gehören dem vorgeschrittenen Alter an, wie schon Aristoteles gesehen hat: „denn das Alter geht nicht der Lust, sondern dem Nutzen nach". Treffend bemerkt H. Grimm in seinen Vorlesungen über Goethe (S. 359): „In jüngeren Jahren kommt es bei persönlichen Verbindungen mehr auf die Einwirkung eines Menschen im Ganzen an. Das, was man ist, alles mit eingerechnet, bestimmt das Zusammengehen. Goethes frühere Verbindungen sind alle Beispiele hierfür. In späteren Jahren dagegen ist nur noch das Einzelne wichtig, wobei es sich um Zusammenarbeiten auf Zeit, um bestimmte Zwecke handelt und wobei die Totalität des Menschen ausdrücklich ignorirt wird. Wie sollte man sonst im Leben auskommen? Hierfür sind eine Fülle der späteren Verhältnisse Goethes Belege."

III. Das wirtschaftliche Leben und die Gesellschaft.*)

Erstes Kapitel.

Das Eigentum und die Eigentumsordnung.

1. Die Naturgrundlage des wirtschaftlichen Lebens sind die animalischen Bedürfnisse. Durch dieselben wird das Tier angetrieben für sich und seine Nachkommen Nahrung und Schutz zu suchen. Der Bethätigung, wodurch die Mittel zur Befriedigung erlangt werden, folgt unmittelbar die Verwendung. Das ist der einfache Kreislauf.

Im menschlichen Leben findet eine Entwickelung dieser Funktionen statt, die man als fortschreitende Erweiterung und Systematisirung beschreiben kann. Die systematisirte Bethätigung, durch welche die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse erworben werden, heißt Arbeit. Vom Tier sagen wir nicht, daß es arbeitet; die Erwerbung

*) Es ist natürlich nicht meine Absicht, hier das Technische der politischen Ökonomie abzuhandeln; ich gehe auf das wirtschaftlich-gesellschaftliche Leben nur soweit ein, als es selbst ein moralisches Phänomen ist und moralische Probleme aufgiebt. Es ist übrigens bemerkenswert, daß neuerdings auch die Nationalökonomen selbst, namentlich in Deutschland, über die einseitig technische Behandlung der isolirten wirtschaftlichen Erscheinungen mehr und mehr hinausgehen und sie im Ganzen der Entwicklung eines Volkslebens zu betrachten beginnen. So vor allem A. Wagner und A. Schäffle. Des Ersteren allgemeine Volkswirtschaftslehre (2. A. 1879) hebt namentlich den engen Zusammenhang des Wirtschaftslebens mit dem Recht und Staat hervor, woraus sich denn auch für die Zukunft die Möglichkeit ergiebt, durch Neubildungen auf dem Gebiet des Rechts regulirend in die wirtschaftlichen Vergänge einzugreifen. Schäffle's Hauptwerk, Bau und Leben des socialen Körpers (4 Bd., 2. A. 1881) ist ein groß angelegter Versuch, das ganze menschliche Gemeinschaftsleben in allen seinen Funktionen als organische Einheit zu begreifen, wobei die Analogie der physischen Biologie als heuristisches Princip dient. Unter den englischen Nationalökonomen ist es besonders J. St. Mill, der in seinen Principien der politischen Ökonomie (deutsch von Soetbeer, 3 Bde.) die wirtschaftlichen Erscheinungen auch unter den Gesichtspunkt der Moral und Politik bringt. — Als ein hülfreiches Werk beim Studium der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Vorgänge nenne ich ferner noch W. Roschers System der Volkswirtschaft (4 Bde.), und die Sammlung von Einzeldarstellungen, welche G. Schönberg in dem Handbuch der polit. Ökonomie, (2. A. 1885, 3 Bde.) vereinigt hat.

fällt hier wesentlich in zusammenhangslose, durch augenblicklich wirkende Triebgefühle verursachte Bethätigungen auseinander. Der Mensch arbeitet, d. h. er bestimmt seine Thätigkeit unabhängig von den augenblicklichen Triebgefühlen durch dauernde Zwecke. Ebenso wird die Verwendung systematisirt. Das Erzeugnis der Arbeit wird nicht, wie die tierische Beute, sogleich nach der Erlangung verzehrt, sondern aufgehoben und in einem Reservoir angesammelt. Dies **Güterreservoir** ist das ursprüngliche **Eigentum**; die Arbeit schöpft beständig in dasselbe, die Verzehrung wird aus ihm gespeist. Arbeit und Eigentum machen also die specifischen Unterschiede des Menschen als wirtschaftlichen Wesens aus. Es entsprechen ihnen als sekundäre Triebe **Erwerbs-** und **Besitztrieb**.

Die **Bedeutung** des Eigentums für die menschliche Lebensgestaltung wurde schon oben (S. 411) berührt: durch dasselbe wird zusammenhängendes, eigentlich menschliches Leben erst möglich. Indem es von der Tyrannei des Augenblicksbedürfnisses, welcher das Tier unterworfen ist, befreit, schafft es Raum für die Entstehung höherer Bedürfnisse und Bethätigungen. Alles, was wir geistiges Leben nennen, hat zur Voraussetzung eine relative Freiheit von der durch die Notdurft erzwungenen Bethätigung. Im tierischen Leben bildet die Sorge für Erhaltung und Fortpflanzung beinahe den ganzen Lebensinhalt. Der Inhalt menschlichen Lebens wird reicher und freier in dem Maß, als durch systematisirte Fürsorge Unabhängigkeit von der Notdurft erreicht wird.

Hierauf beruht es, daß die Entwickelung von Arbeit und Eigentum als Maßstab der Kulturhöhe einer Bevölkerung dienen könne. Man pflegt vier Stufen in der Kulturentwickelung zu unterscheiden: Jagd und Fischerei, Heerdenhaltung, Ackerbau, städtisches Leben. Sie sind durch die Entwickelung der Arbeit und des Eigentums unterschieden. Auf der untersten Stufe, auf welcher **Fischer-** und **Jägerstämme** stehen, ist die Erhebung über die tierische Form der Lebensfürsorge noch gering; Eigentum und Arbeit ist nur in ersten Anfängen vorhanden, einige Waffen und Geräte, nebst Zelt oder Hütte bilden das Eigentum, und die Bethätigung dient noch wesentlich der Befriedigung des augenblicklichen Bedürfnisses; der Wilde lebt von der Hand in den Mund. Auf der zweiten Stufe, dem

III. Das wirtschaftliche Leben und die Gesellschaft.*)

Erstes Kapitel.

Das Eigentum und die Eigentumsordnung.

1. Die Naturgrundlage des wirtschaftlichen Lebens sind die animalischen Bedürfnisse. Durch dieselben wird das Tier angetrieben für sich und seine Nachkommen Nahrung und Schutz zu suchen. Der Bethätigung, wodurch die Mittel zur Befriedigung erlangt werden, folgt unmittelbar die Verwendung. Das ist der einfache Kreislauf.

Im menschlichen Leben findet eine Entwickelung dieser Funktionen statt, die man als fortschreitende Erweiterung und Systematisirung beschreiben kann. Die systematisirte Bethätigung, durch welche die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse erworben werden, heißt Arbeit. Vom Tier sagen wir nicht, daß es arbeitet; die Erwerbung

*) Es ist natürlich nicht meine Absicht, hier das Technische der politischen Ökonomie abzuhandeln; ich gehe auf das wirtschaftlich-gesellschaftliche Leben nur soweit ein, als es selbst ein moralisches Phänomen ist und moralische Probleme aufgiebt. Es ist übrigens bemerkenswert, daß neuerdings auch die Nationalökonomen selbst, namentlich in Deutschland, über die einseitig technische Behandlung der isolirten wirtschaftlichen Erscheinungen mehr und mehr hinausgehen und sie im Ganzen der Entwicklung eines Volkslebens zu betrachten beginnen. So vor allem A. Wagner und A. Schäffle. Des Ersteren allgemeine Volkswirtschaftslehre (2. A. 1879) hebt namentlich den engen Zusammenhang des Wirtschaftslebens mit dem Recht und Staat hervor, woraus sich denn auch für die Zukunft die Möglichkeit ergiebt, durch Neubildungen auf dem Gebiet des Rechts regulirend in die wirtschaftlichen Vorgänge einzugreifen. Schäffle's Hauptwerk, Bau und Leben des socialen Körpers (4 Bd., 2. A. 1881) ist ein groß angelegter Versuch, das ganze menschliche Gemeinschaftsleben in allen seinen Funktionen als organische Einheit zu begreifen, wobei die Analogie der physischen Biologie als heuristisches Princip dient. Unter den englischen Nationalökonomen ist es besonders J. St. Mill, der in seinen Principien der politischen Ökonomie (deutsch von Soetbeer, 3 Bde.) die wirtschaftlichen Erscheinungen auch unter den Gesichtspunkt der Moral und Politik bringt. — Als ein hülfreiches Werk beim Studium der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Vorgänge nenne ich ferner noch W. Roschers System der Volkswirtschaft (4 Bde.), und die Sammlung von Einzeldarstellungen, welche G. Schönberg in dem Handbuch der polit. Ökonomie, (2. A. 1885, 3 Bde.) vereinigt hat.

diese Frage löst sich wieder in zwei Fragen auf, die Frage: worin der Anspruch einer Person, über eine gewisse Sache ausschließlich zu verfügen, ursprünglich begründet sei? und die Frage: welcher Grund die Gesammtheit bestimme, diesen Anspruch unter ihren Schutz zu stellen?

Auf die erste Frage halfen sich die Römischen Juristen mit dem Hinweis auf die Okkupation. In einem vorausgesetzten Urzustand gab es noch kein Eigentum, alle Dinge gehörten Allen und also niemandem besonders, sie waren res nullius. Diesem Zustand wurde ein Ende gemacht durch Besitzergreifung; wie nach Römischem Recht eine Sache, die niemandes Eigentum war, durch Okkupation zu rechtlichem Eigentum wurde, so sollte es auch ursprünglich geschehen sein: indem die Einzelnen einzelne Dinge für sich besonders nahmen, wurden dieselben aus herrenlosem Gut Eigentum.

Aber, so ist hiergegen geltend gemacht worden, Besitzergreifung ist nichts anderes als die durch eine Handlung ausgedrückte Erklärung: die Sache haben und alle Übrigen von der Verfügung über dieselbe ausschließen zu wollen. Wie kann aus einer solchen Erklärung für die Anderen eine Verbindlichkeit erwachsen, den Anspruch anzuerkennen? Hierfür müßte erst ein in der Sache und ihrem Verhältnis zu dem Okkupanten liegender Grund aufgezeigt werden. — Einen solchen Grund hat man in der Bearbeitung der Sache gefunden. So J. Locke, der diese Frage in dem zweiten Buch seiner beiden Abhandlungen über die Staatsregierung (§§ 25 ff.) erörtert. Ursprünglich hat jeder ein absolutes Eigen an seinem Leibe, seinen Gliedern, seinen Kräften und deren Bethätigung. Wenn er nun durch seine Arbeit ein Ding verändert, so ist seine Thätigkeit gleichsam an dem Dinge befestigt worden, und da sie ursprünglich sein eigen war, so wird auch das, womit sie unablösbar vereinigt ist, sein eigen. Die Dinge werden, sofern sie durch die Arbeit Form erhalten, zu Werkzeugen und gleichsam zu Gliedern des Leibes; damit werden sie zugleich in den Kreis der ausschließlichen Verfügung, die jeder über seinen Leib hat, hineingezogen. Es wäre kränkende Unbill, wenn ein Anderer sie ihm entrisse, nicht anders, als wenn er in sein leibliches Leben selbst eingriffe.

Man kann diese Betrachtung gelten lassen, muß aber freilich sich hüten, in ihr eine historische Beschreibung der Entstehung des Eigentums zu erblicken; die Geschichte zeigt vielmehr am Anfang eine andere

Erwerbungsart in großem Umfang herrschend, die Gewalt. Mit Recht bemerkt A. Wagner, daß ein Zustand, in dem Arbeit die allein rechtsgiltige originäre Erwerbsart von Privateigentum für das Individuum ist, nicht als der Ausgangspunkt, aber vielleicht als der Zielpunkt der Entwickelung der Eigentumsinstitution angesehen werden könne (Allg. Volkswirtschaftslehre I, § 272).

Damit wäre also ein moralischer oder naturrechtlicher Anspruch auf die ausschließliche Verfügung über eine Sache begründet: es ist billig, daß der die Sache genieße, der sie durch seine Arbeit geformt oder hervorgebracht hat.

Nun bleibt aber noch die weitere Frage: warum übernimmt die Gesammtheit die Gewährleistung jenes Anspruchs? Erst hierdurch entsteht das rechtliche Eigentum. Was für ein Grund bestimmt die Gesammtheit, sich die Verpflichtung aufzuerlegen, Eingriffe Anderer in jenes naturrechtliche oder moralische Eigen mit Gewalt zu verhindern oder zu bestrafen? Die Sache ist nicht selbstverständlich. Mag die Billigkeit immer fordern, daß jemand auch genieße, was er durch seine Arbeit erzeugt hat; es giebt unendlich viele Dinge, die die Billigkeit fordert, ohne daß die Gesammtheit dafür eintritt, wie auch tausend unbillige Dinge geschehen, ohne daß die Gesammtheit dagegen einschreitet. Auch kommt der Eigentumsschutz gar nicht ausschließlich oder auch nur vorzugsweise dem durch Arbeit, sondern eben so gut dem durch Spiel und Ausbeutung Erworbenem zu Gute. Was kümmert es also die Gesellschaft daß A. eine Sache, die sein eigen ist, auch ferner besitze und nicht B., der sie ihm entwendet? Die Sache kommt ja nicht fort, die Gesellschaft wird durch den Ortstausch derselben nicht ärmer, vielleicht hat B. sie viel nötiger als A., dem sie ganz entbehrlich ist; sie scheint also durch den Ortstausch an Gebrauchswert lediglich zu gewinnen. Was für ein Grund bestimmt die Gesellschaft dennoch einen derartigen Ortstausch eines Guts ohne Einwilligung des Eigentümers zu verhindern?

Es ist ein doppeltes Interesse. Das erste ist das Interesse an der Friedensbewahrung. Es wurde schon oben (S. 477 ff.) ausgeführt, daß jeder Eingriff in die Interessensphäre eines Stammesgenossen sich zugleich gegen die Lebensbedingungen der Gesammtheit richtet, indem er inneren Unfrieden erregt und damit die Kraft der

Gesammtheit nach außen schwächt. So gut als die Tödtung eines Stammesgenossen giebt daher auch die Beraubung zur systematisirten Abwehr Anlaß. Die Beraubung eines Fremden dagegen wird ursprünglich durchaus nicht für verwerflich und strafbar angesehen; Seeraub an fremden Küsten galt überall für eine ehrliche Handtierung. Die Billigkeit, menschlich gesprochen, wurde dadurch wohl gröblich genug verletzt, aber nicht der Schutz der Billigkeit, sondern der Schutz des eigenen Interesses gab zur Entstehung des Rechtssystems die erste Veranlassung.

Dazu kommt, mit steigender Kultur immer deutlicher hervortretend, ein anderes Interesse der Gesammtheit: das Interesse an der Gütererzeugung. Reichtum ist Macht, das gilt für die Gesammtheit wie für den Einzelnen. Nun ist einleuchtend, daß Eigentumsschutz die wirksamste Ermutigung zum Eigentumserwerb ist; Unsicherheit darüber, ob das, was ich erwerbe und erspare, mir oder einem Anderen zu Gute kommen wird, hemmt den Erwerbstrieb. Durch die Hervorbringung der Eigentumsordnung schützt demnach die Gesellschaft auch in dieser Hinsicht ihr eigenes Lebensinteresse.

Es wäre die anziehende Aufgabe einer Rechtsphilosophie, zu zeigen, wie die Eigentumsordnung im Einzelnen durch diese Interessen der Gesammtheit thatsächlich bestimmt worden ist. Trendelenburg, obwohl von einer anderen principiellen Betrachtung ausgehend, kommt doch, indem er die Wirksamkeit des Zwecks in einzelnen Punkten der Eigentumsordnung aufzeigt, in mehreren Stücken hierauf zurück (Naturrecht § 93 ff.).

3. Damit ist gegeben, daß die Eigentumsordnung nicht etwas absolut Festes und Starres, sondern wie jede Institution durch die praktischen Zwecke Bedingtes und darum mit diesen selbst Wandelbares ist. Wer Eigentümer sein, welche Güter Eigentum werden können, welche Befugnisse durch das Eigentumsrecht einer Sache verliehen werden, das folgt nicht aus einem a priori feststehenden Begriff des Eigentums in analytischen Urteilen, es wird vielmehr durch positive Satzung, sei sie als Sitte, sei sie auch als Rechtssatz vorhanden, bestimmt. Die Satzung aber wird instinktiv oder bewußt von der Rücksicht auf das Zweckmäßige geleitet, und da dieses für verschiedene Kulturzustände und Lebensumgebungen verschieden ist, so wird auch die Eigentumsordnung für die verschiedenen

Erwerbungsart in großem Umfang herrschend, die Gewalt. Mit Recht bemerkt A. Wagner, daß ein Zustand, in dem Arbeit die allein rechtsgiltige originäre Erwerbsart von Privateigentum für das Individuum ist, nicht als der Ausgangspunkt, aber vielleicht als der Zielpunkt der Entwickelung der Eigentumsinstitution angesehen werden könne (Allg. Volkswirtschaftslehre I, § 272).

Damit wäre also ein moralischer oder naturrechtlicher Anspruch auf die ausschließliche Verfügung über eine Sache begründet: es ist billig, daß der die Sache genieße, der sie durch seine Arbeit geformt oder hervorgebracht hat.

Nun bleibt aber noch die weitere Frage: warum übernimmt die Gesammtheit die Gewährleistung dieses Anspruchs? Erst hierdurch entsteht das rechtliche Eigentum. Was für ein Grund bestimmt die Gesammtheit, sich die Verpflichtung aufzuerlegen, Eingriffe Anderer in jenes naturrechtliche oder moralische Eigen mit Gewalt zu verhindern oder zu bestrafen? Die Sache ist nicht selbstverständlich. Mag die Billigkeit immer fordern, daß jemand auch genieße, was er durch seine Arbeit erzeugt hat; es giebt unendlich viele Dinge, die die Billigkeit fordert, ohne daß die Gesammtheit dafür eintritt, wie auch tausend unbillige Dinge geschehen, ohne daß die Gesammtheit dagegen einschreitet. Auch kommt der Eigentumsschutz gar nicht ausschließlich oder auch nur vorzugsweise dem durch Arbeit, sondern eben so gut dem durch Spiel und Ausbeutung Erworbenem zu Gute. Was kümmert es also die Gesellschaft daß A. eine Sache, die sein eigen ist, auch ferner besitze und nicht B., der sie ihm entwendet? Die Sache kommt ja nicht fort, die Gesellschaft wird durch den Ortstausch derselben nicht ärmer, vielleicht hat B. sie viel nötiger als A., dem sie ganz entbehrlich ist; sie scheint also durch den Ortstausch an Gebrauchswert lediglich zu gewinnen. Was für ein Grund bestimmt die Gesellschaft dennoch einen derartigen Ortstausch eines Guts ohne Einwilligung des Eigentümers zu verhindern?

Es ist ein doppeltes Interesse. Das erste ist das Interesse an der Friedensbewahrung. Es wurde schon oben (S. 477 ff.) ausgeführt, daß jeder Eingriff in die Interessensphäre eines Stammesgenossen sich zugleich gegen die Lebensbedingungen der Gesammtheit richtet, indem er inneren Unfrieden erregt und damit die Kraft der

der festen Ansiedelung findet eigentlich erst feste Besitznahme des Bodens als solchen statt, und zwar wiederum zunächst in Kollektiveigentum. Die Dorfgenossenschaft ist Eigentümerin der Feldmark, ein Teil derselben wird, jährlich wechselnd, zum Ackerbau bestimmt und den einzelnen Familien zur Sondernutzung überwiesen, Weide und Wald bleiben in gemeinschaftlicher Nutzung. Das ist die Eigentumsordnung an Grund und Boden, die wir bei den arischen Völkern zur Zeit ihres Eintritts in das geschichtliche Leben überall finden. In dem lehrreichen Werk des Belgiers E. de Laveleye über das Eigentum und seine ursprünglichen Formen (deutsch herausgegeben und vervollständigt von K. Bücher, 1879) findet man die eingehendsten Nachweisungen über diese Eigentumsordnung und ihre ehemalige und gegenwärtige Verbreitung; sie besteht bei den slavischen Völkern noch heute in weitem Umfang, und nicht ganz unerhebliche Reste sind in Gestalt der Allmenden auch bei den germanischen Völkern übrig geblieben. Der Fortschritt der landwirtschaftlichen Technik, der Übergang zu intensiverem Anbau des Bodens führte allmälig zu einer neuen Ordnung des Eigentums an Grund und Boden, zum dauernden Privateigentum der Einzelfamilie und Einzelperson, zunächst mit vielfachen Beschränkungen „in Gestalt von Lehnsrechten, Fideikommissen, Erblosung, Erbpacht, Flurzwang; erst nach einer letzten, nicht selten sehr langen Umwälzung, erlangte es seine endgültige Gestalt und den Charakter jenes absoluten, unbeschränkten, individuellen Rechts, wie es gegenwärtig das bürgerliche Gesetz definirt" (Laveleye S. 4). Es war das Interesse der Gesammtheit, welches, zusammenfallend mit dem Interesse der tüchtigsten und thätigsten Einzelnen, zum Zweck der Kulturförderung die Aufteilung des Gemeindelandes in Sondereigentum durchsetzte: das Privateigentum begünstigt die rationelle Bewirtschaftung, Gemeineigentum den Raubbau.

Es ist denkbar und möglich, daß die gegenwärtige Gestalt des Grundeigentums nicht die endgültige ist, daß die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in der Zukunft eine Form annehmen, welche zu einer neuen Gestaltung der Eigentumsordnung für Grund und Boden führt. Es ist möglich, daß diese Zukunftsordnung der Urform des Kollektiveigentums sich wieder annähert. Es ist denkbar, daß dieselbe Ursache, welche zur Aufteilung führte, unter veränderten

Umständen zur Zusammenlegung zurückführt, nämlich die Möglichkeit intensiveren Anbaus. In dem beginnenden Maschinenbetrieb und in der Verbindung des Ackerbaus mit der Fabrikation liegen offenbar Antriebe, welche der Zerstückelung des Bodens im Kleinbetriebe entgegenwirken. Sollte einmal die Frage sich erheben, ob es nicht geboten sei, den Grund und Boden behufs vorteilhafterer Bewirtschaftung aus dem Privateigentum wieder in Kollektiveigentum in irgend einer Form überzuführen, oder wenigstens seine Bebauung irgend welchen allgemeinen Vorschriften zu unterwerfen, so würde dagegen nicht aus dem Beg sondern nur aus der voraussichtlichen Unzweckn Maßregeln wirksamer Widerspruch erhoben wer gens ist ja auch gegenwärtig das Eigentum an nicht ein absolutes: die Expropriation zu Gunsten no e der Gesammtheit ist ja thatsächlich nichts anderes, igkeitserklärung des Anspruchs des Einzelnen auf ab über den Grund und Boden in dem Fall, daß sein v lichen Interessen der Gesammtheit in Widerspruch kommt. r gleichsam die stillschweigende, dem Eigentumsrecht an l in Wirkung: sofern nicht die Wohlfahrt der Gesammtheit eine anderweite Verfügung notwendig macht. Diese Klausel tritt auch in manchen anderen Beschränkungen zu Tage: in der Beschränkung der Verfügung über den Wald, in der Gestattung des Schürfens nach Mineralien auf fremdem Grund und Boden u. s. w.

Wie das Eigentum an Grund und Boden nicht eine logische Folge aus einem absoluten Begriff des Eigentums, sondern in seiner jeweiligen Gestalt und mit seinen jeweiligen Beschränkungen eine Ordnung ist, deren letzter Grund in dem Interesse der Gesammtheit an der Bewirtschaftung des Bodens liegt, so steht es schließlich mit der gesammten Eigentumsordnung: jedes Volk und jede Zeit bildet dieselbe angemessen zu seinen Bedürfnissen und Zwecken, so gut es dieselben erkennt und soviel ihm die Anpassung der Rechtsformen an die Wirklichkeit gelingt. Daher auch mit der Fortbildung des Kulturlebens beständig neue Rechtsgebiete entstehen: so in jüngster Zeit das Recht des geistigen Eigentums und das Patentrecht.

Zweites Kapitel.

Gesellschaft und Gesellschaftsordnung.

1. Wesen der Gesellschaft. Mit dem Namen Gesellschaft wird die Organisation einer Gesammtheit für die wirtschaftlichen Funktionen bezeichnet. Sie steht neben dem Staat, der zunächst als die Organisation eines Volkes für die Selbsterhaltung nach außen und die Friedensbewahrung nach innen anzusehen ist. Der Staat hat eine Tendenz, sich als Einheit des Volkstums und als einheitliches Wirtschaftsgebiet abzuschließen; das erstere Bestreben tritt in Nationalisirungsbemühungen oder in Eroberungstendenzen hervor, je nachdem die Staatsgrenzen über die Grenzen des Volkstums übergreifen, oder hinter ihnen zurückbleiben; das letztere Bestreben erscheint in der Errichtung von Zollgrenzen, welche das Wirtschaftsgebiet abschließen. Die wirtschaftliche Organisation dagegen hat die Tendenz sich über die Grenzen des Volkstums und Staates auszubreiten, ihr letztes Ziel ist, durch Handel und Verkehr alle Völker in eine einheitliche, gegliederte Gesellschaft hineinzuziehen. So erscheint schon hier ein Antagonismus von Staat und Gesellschaft, der uns in der Folge noch öfter begegnen wird.

Um das Wesen der Gesellschaft deutlich zu machen, nehmen wir einen fingirten vorgesellschaftlichen Zustand zum Ausgangspunkt der Betrachtung. In diesem vorgesellschaftlichen Zustand sollen lauter in sich geschlossene Einzelhaushaltungen völlig isolirt neben einander bestehen; jede Haushaltung erzeugt alle Güter, deren sie bedarf, durch eigene Arbeit, und jede erzeugt dieselben Güter wie alle übrigen; ein Austausch von Gütern und Leistungen findet nicht statt. Die Gesammtheit der Haushaltungen bildet ein rein äußerliches Nebeneinander. Fischer- und Jägerstämme stehen diesem fingirten Urzustand ziemlich nahe, der Familienhaushalt bildet hier eine im wesentlichen in sich geschlossene Wirtschaftseinheit. Ja selbst eine bäuerliche Gesellschaft entfernt sich noch nicht so gar weit von jenem fingirten Ausgangspunkt. Eine Bauernhaushaltung, wie sie in abgelegenerer Gegend noch vor 50 Jahren bestand, brachte im wesentlichen auch noch selbst die Güter hervor, die sie verbrauchte: Korn, Obst, Gemüse, Fleisch,

Milch, Butter, Käse, Holz, Torf, Wolle, vielleicht auch Flachs, wurden in der Wirtschaft erzeugt; im Hause wurde geschlachtet, gebacken, gebraut, gewaschen, gesponnen, gewoben, gefärbt, Hemden und Kleider genäht u. s. w. Ein paar Reisen nach dem nächsten Markt im Frühjahr und Herbst genügten, die wenigen Dinge, die der Haushalt nicht selbst hervorbrachte, einige Pfund Kaffee, Thee, Zucker, Seife, einiges Gerät für Küche und Ackerbau u. s. f. herbeizuschaffen. Dazu kam allerdings im Dorf die Aushülfe des Schuhmachers, Zimmermanns, Schmieds, Müllers und Schullehrers. In einer großstädtischen Haushaltung dagegen wird von den tausend Dingen, die sie verbraucht, gar nichts oder so gut wie nichts erzeugt. Täglich wird Fleisch, Gemüse, Brod, Butter, Milch, Bier u. s. w. ins Haus gebracht, nicht minder wird Kleidung, Wäsche, Feuerung u. s. w. dem Markt entnommen. Die wirtschaftliche Arbeit in der Haushaltung eines Beamten, Kaufmanns, Rentiers beschränkt sich auf Kochen, Aufwaschen und Stubenkehren; die Arbeitsleistung des Familienhauptes steht mit der inneren Haushaltung in gar keiner Verbindung als der, daß sie das Geld dafür hergiebt.

Wodurch unterscheidet sich das Leben in der Gesellschaft von dem vorgesellschaftlichen Leben? Man kann es mit einem Wort sagen: durch die Organisirung der Arbeit. Diese aber hat, wie alle Organisirung, zwei Seiten, die Differenziirung und die Socialisirung oder Integrirung. In der Gesellschaft ist die Arbeitsleistung der Einzelnen verschieden: einer macht Schuhe, ein anderer Uhren, ein dritter Ziegelsteine u. s. w. Und zwar schreitet mit der Entwickelung der Gesellschaft auch die Differenziirung fort: in der Großstadt giebt es nicht blos Schneider überhaupt, sondern Herren-, Damen- und Kinderschneider, und wieder Schneider für Röcke und für Westen u. s. f. Mit der Differenziirung ist die Socialisirung als notwendige Kehrseite gegeben: arbeitete in dem vorgesellschaftlichen Zustand jeder Haushalt für den eigenen Bedarf, so arbeitet in der Gesellschaft der Einzelne nicht direkt für seine Bedürfnisse, der Bäcker ißt nicht selbst das Brot, das er backt, sondern für das Bedürfnis der Gesellschaft. Umgekehrt versorgt die Gesellschaft den Bäcker mit Schuhen, Uhren u. s. f. Und auch in dem Sinne findet Socialisirung der Arbeit statt, daß an demselben Produkt viele zusammen arbeiten:

zur Herstellung einer Uhr oder einer Lokomotive wirken vielleicht hundert Personen, neben und nach einander arbeitend, zusammen.

Man kann demnach sagen: in der Gesellschaft sind die Einzelnen zu einem Organismus höherer Ordnung zusammengefügt. Ein organisches Wesen ist dadurch charakterisirt, daß Teile von ungleicher Struktur und Funktion zur Erhaltung des Ganzen zusammenwirken und ihrerseits von dem Ganzen erhalten werden. Auge, Ohr, Hand, Herz, Magen sind verschieden nach Struktur und Leistung; sie arbeiten als Organe oder Werkzeuge für den ganzen Leib, dafür werden sie, die als vereinzelte überhaupt nicht sich zu erhalten vermöchten, von dem Leibe unterhalten: durch den Blutumlauf wird von der Nahrung, zu deren Beschaffung sie zusammengewirkt haben, jedem sein Anteil zugeführt. Ganz ebenso verhalten sich die Einzelnen zur Gesellschaft: sie bringen zusammenwirkend hervor, was zur Erhaltung des Lebens des Ganzen notwendig ist; sie erhalten durch den Güterumlauf jeder aus dem Gesammtertrag das ihm Notwendige zugeteilt. Schäffle hat in seinem großen Werk über Bau und Leben des socialen Körpers diese Betrachtung, die sich schon Plato aufgedrängt hatte, mit den Mitteln der modernen Biologie und Sociologie durchgeführt.

Mit der Organisation der Arbeit entsteht als eine neue gesellschaftlich notwendige Funktion der Handel. Seine Aufgabe ist, den Austausch der einseitigen Arbeitsprodukte zu vermitteln. Der kaufmännische Verkehr wird dann zum bewegenden Princip für die fortschreitende Ausbildung der Gesellschaft. Der Großhandel ist unablässig bemüht, neue Verkehrsgebiete aufzusuchen und an das alte System anzuschließen. Seit dem 16. Jahrhundert hat er nach und nach alle vier Weltteile in das europäische Wirtschaftsleben hineingezogen. Er macht die Länder und Völker zu differenziirten Gliedern eines allumfassenden Wirtschaftssystems, indem er jedem die besondere Ausbildung der Leistungen, zu denen er durch seine Naturausstattung am meisten befähigt ist, möglich macht. Der Kleinhandel arbeitet nicht minder rastlos an der immer genaueren Durchführung der Gliederung im Einzelnen. Der Hausirer ist sein Pionier. In die entlegenen und abgeschlossenen Gebiete vordringend, weckt er durch Angebot Bedürfnisse und ermuntert durch Nachfrage zur Entwickelung der produktiven Kräfte. So ist der Kaufmann der große

Organisator der Gesellschaft, der Erreger der Thätigkeit, der Vermehrer des Genusses. — Dieselbe Thätigkeit, die sich unter dem Gesichtspunkt der Entwickelung des Gesammtlebens als eine überaus fruchtbare darstellt, gehört zu den unfruchtbarsten, wenn man die Rückwirkung auf die Lebensgestaltung des Handelsmannes in Betrachtung zieht. Da sie nicht Dinge erzeugt oder gestaltet, wie Landbau und Handwerk, sondern lediglich den Ortswechsel fertiger zum Gegenstand hat, so ist das innere Interesse an ihr das geringste, ihre Seele ist das äußere Interesse: der Gewinn. Indem sie beständig auf diesen den Sinn richtet, wirkt sie le ungunstig auf die Entwicklung des Gemüts und des Willens; ein niedrig berechnendes Wesen entwickelt sich, das Dinge und Menschen nur nach Geldwert schätzt, und aus der Richtung auf den Gewinn entspringt die Neigung zur Übervorteilung. Indem der Handelsmann überall zu Hause ist, erwirbt er eine gewisse Gleichgültigkeit gegen Heimat und Volkstum, vorurteilsfrei und aufgeklärt, löst er sich von heimischer Sitte und Denkart und wirkt als auflösendes Element auf alle Kreise, mit denen er in Berührung kommt, zurück. (Tönnies, Gemeinschaft u. Gesellschaft, S. 66 ff.)

2. Betrachten wir nunmehr die Rückwirkungen der gesellschaftlichen Organisation auf die **Lebensgestaltung der Einzelnen.**

Die zunächst in die Augen fallende Wirkung ist die **Steigerung des Ertrags** der Arbeit nach Quantität und Qualität: die Specialisirung der Arbeit steigert das persönliche Geschick und ermöglicht die Anwendung immer genauer angepaßter Werkzeuge. Dasselbe Princip, das die Gliederung des Handwerks durchgeführt hat, führt auch die großindustriellen Unternehmungen zu immer weitergehender Specialisirung: die Vorteile in technischer und kaufmännischer Rücksicht wachsen mit der Specialisirung. Selbst auf dem Gebiet geistiger Arbeit zeigt sich das Princip wirksam: die großen Fortschritte der Wissenschaft seit dem 17. Jahrhundert beruhen auf der Arbeitsteilung. An einer mittelalterlichen Universität las jeder Magister der freien Künste über alle Fächer, die das Lehrgebiet der philosophischen Fakultät ausmachten, dieselben wurden anfangs oft durch das Loos verteilt. Für die allseitige Bildung der Person war diese Einrichtung vielleicht günstig, aber für die Wissenschaft blieb die geistige Arbeit beinahe unfruchtbar.

Die Steigerung des Ertrages der Gesammtarbeit macht die Steigerung der Lebenshaltung des Einzelnen möglich: die Glieder der organisirten Gesellschaft erhalten mehr und bessere Güter, als sie durch isolirte Arbeit sich hätten verschaffen können. Und zwar gilt das in einigem Maße für Alle. Wenn man die durchschnittliche Lebenshaltung des deutschen Volks in der Gegenwart mit derjenigen vergleicht, die Tacitus beschreibt, oder auch nur mit der vor 400 Jahren herrschenden, so wird nicht zweifelhaft sein, daß bei allen Klassen eine erhebliche Steigerung stattgefunden hat. Gegenwärtig wohnt auch die ordentliche Tagelöhner- oder Arbeiterfamilie in einem Haus mit festen Mauern, sie hat im Winter eine warme Stube, der Sonnenschein fällt durch helle Glasfenster in die Wohnung; die Kleidung ist zierlicher und wärmer; auf dem Tisch der Familie findet man täglich frisches Brot und frische Milch. Die Kinder gehen täglich in die Schule, sie lernen Künste, die vor tausend Jahren Fürsten und Herren noch häufig fremd blieben. Der Bücherschatz auch einer wenig bemittelten Familie hätte vor 500 Jahren noch einem Gelehrten Neid erwecken mögen.

Es sind diese Dinge, um deren willen die Gegenwart von ihren Lobrednern glückselig gepriesen wird vor allen Zeiten. Es fehlt jedoch nicht die Kehrseite.

Zunächst ist zu bemerken, daß es natürlich eine Täuschung sein würde, wenn man die Steigerung der Lebenshaltung ohne weiteres für eine Steigerung der Glücksempfindung ansehen wollte. Das sind zwei durchaus nicht notwendig zusammenfallende Dinge. Mit der Steigerung der Lebenshaltung steigen die Bedürfnisse: sie werden mannigfaltiger und feiner. Steigt damit die Mannigfaltigkeit und Intensität der Befriedigungen, so steigt natürlich auch die der Entbehrungen und Enttäuschungen, sofern die Bedürfnisse nicht befriedigt werden. Und schwerlich ist die Steigerung auf der letzten Seite kleiner. Die Masse der Menschen sieht sich gegenwärtig überall von Gütern umgeben, die sie nicht besitzt und genießt. In einfachen Verhältnissen, in einer Bauernhaushaltung vor hundert Jahren, sah man wenig, das die Begierde gereizt hätte: wie zieht dagegen das gegenwärtige großstädtische Leben die Begehrlichkeit groß, wie viel schwerer ist es dem Kellerbewohner des Mietspalastes gemacht, die Zufriedenheit

mit Wenigem zu bewahren. — Und auch darin ist der letztere gegen den Bauern im Nachteil, daß dieser einen großen Teil seiner Lebens- und Genußmittel selbst erzeugt: wer wüßte nicht, wie viel größer die Kraft, Befriedigung hervorzubringen, bei den Erzeugnissen der eigenen Hand, als bei den auf dem Markt eingekauften Dingen ist?

Hierzu kommen Rückwirkungen der gesellschaftlichen Organisation auf die Gestaltung des persönlichen Daseins.

Die Specialisirung der Arbeit giebt dem Menschen eine Einseitigkeit, die bis zur Verkümmerung gehen kann. In der Anthropologie der Naturvölker von [illegible] wird irgendwo erzählt, daß ein schwarzer Eingeborener einem Europäer, der ihn zur Arbeit dingen wollte, eine ablehnende Antwort gegeben habe: ein Schwarzer sei dafür zu vornehm (white fellow works, black fellow not works, black fellow gentleman). Der Stolz des Schwarzen gegenüber dem Weißen kommt uns lächerlich vor, und doch ist etwas ganz Richtiges in seiner Empfindung; es ist im Grunde dieselbe Empfindung, mit welcher der Grieche auf das Handwerk herabsah: dem freien Mann steht es nicht an, Knecht einer Arbeit zu sein, er würde dadurch an Würde und Bildung des menschlichen Wesens Einbuße erleiden; ihm ziemt es Mensch, Bürger, Krieger, Staatsmann, Redner zu sein. Derselbe Grieche würde, in unsere Welt versetzt, gesagt haben: wir alle seien Banausen ohne Humanität; der moderne Mensch leiste als gesellschaftliches Arbeitsorgan außerordentliches, aber ihm fehle die allseitige Entwickelung des menschlichen Wesens. Und könnten wir ihm ganz Unrecht geben? Unsere Eisen- und Kohlenarbeiter, unsere Spinner und Weber leisten ungeheure Arbeitsquanta, aber leben sie ein volles menschliches Leben? sind sie volle Menschen? Und steht es anders in anderen Berufen? Bei unseren Kaufleuten und Fabrikanten, unseren Beamten und Bureauarbeitern? Wir sind stolz auf unsere Wissenschaft; würden nicht viele unserer Gelehrten neben griechischen Philosophen eine halb lächerliche, halb bemitleidenswerte Figur gespielt haben? Gleichen nicht manche Bergwerksarbeitern, die köstliches Gold und Gestein zu Tage fördern, aber selbst es nicht nutzen? Wie häufig sind denn die Gelehrten, die aus der wissenschaftlichen Forschung für ihr persönliches Leben an Weisheit gewinnen? Giebt es nicht manche, die sich ihrer exakten Arbeit in Aus-

drücken rühmen, mit denen man sich auch des Verzichts auf eigenes Denken rühmen könnte? — Damit hängt ein Anderes zusammen; durch die Arbeitsteilung wird die innere Beziehung zur Arbeit verändert. Die Freude an der Arbeit als solcher beruht wesentlich darauf, daß durch eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten ein Ganzes vollendet wird. Aus manchem alten Werkstück spricht uns die Liebe, mit welcher der Meister daran gearbeitet, vernehmlich an. Durch die moderne Organisation der Arbeit ist dem Arbeiter das Ganze aus der Hand genommen; er hat nur eine bestimmte einzelne Leistung, vielleicht einen kunstlosen, in ewigem Einerlei wiederkehrenden Handgriff zu verrichten. Er ist zu einem lebenden Werkzeug, zu einem Glied einer Maschine geworden; Tag aus, Tag ein, Jahr aus, Jahr ein besteht seine ganze Arbeitsleistung darin, etwa ein Stückchen Blech unter einen Prägestempel zu schieben. Welche Mannigfaltigkeit von Aufgaben, welche Abwechselung von Thätigkeiten bietet dagegen Ackerbau und Viehzucht, Fischfang und Jagd. — Besonders charakteristisch ist für die moderne Arbeitsgestaltung die Trennung der Kopfarbeit von der Handarbeit. Ein Unternehmer arbeitet mit tausenden von „Händen", wie in der englischen Fabrikantensprache bezeichnend genug die Arbeiter genannt werden; diesen ist nichts zu überlegen, nichts zu versuchen übrig gelassen; es wird von ihnen niemals Gebrauch des Verstandes, sondern nur sinnliches Aufmerken und mechanische Zuverlässigkeit einfacher Handgriffe gefordert. Diese Loslösung der Kopfarbeit von der Handarbeit wird durch die fortschreitende Technik überall durchgeführt, nicht blos in der Fabrik, sondern in jedem Arbeitsbetrieb; man vergleiche die Arbeitsleistung des ehemaligen Fuhrmanns auf der Landstraße mit der des Angestellten an der Eisenbahn, die Arbeit des Matrosen auf dem Segelschiff mit der des Heizers auf dem Dampfschiff, die Aufgabe des alten Zimmermanns und Maurers mit der des jetzigen Bauarbeiters, der sein Leben lang von einem Baumeister, der den Kopf dazu giebt, als Hand beschäftigt wird. Die Mechanisirung der Arbeitsleistung ist das große Mittel die Arbeit produktiv zu machen: je unabhängiger der Erfolg von der Einsicht und dem guten Willen des Arbeiters, um so besser für die Unternehmung. Aber um so schlimmer für den Arbeiter als Menschen; es gilt auch hier: nicht gebrauchte Organe verkümmern.

Endlich ist vermehrte Abhängigkeit eine notwendige Folge der Organisirung der Arbeit. Ein Bauer oder Handwerker ist in seiner Berufsarbeit unabhängig; er folgt seiner eigenen Einsicht und Neigung. Der Fabrikarbeiter, der Angestellte, der Beamte dagegen steht unter einer durch Willkür gemachten Arbeitsordnung, er arbeitet unter beständiger Aufsicht, er ist gebunden im Kommen und Gehen, er wird beobachtet im Thun und Lassen, nicht selten über das Gebiet des wirtschaftlichen Lebens hinaus, die begründete oder unbegründete Unzufriedenheit eines Mannes wirft ihn aus Brot und Stellung. Die Folge liegt in der N[illegible]rganisation der Arbeit. Sie ist auf allen Gebieten [illegible]ar. [illegible]n blicke in die Schule. Vor 100 Jahren war es gen[illegible] daß die Lateinschule einer kleinen Stadt nur einen studirten Lehrer hatte, den Rektor. Man denke etwa an J. H. Voß in Otterndorf, er übernahm die Knaben, nachdem sie die Elemente gelernt hatten und war nun eine Reihe von Jahren hindurch der einzige Lehrer und Führer des kleinen Häufleins; er lehrte sie Lateinisch und Griechisch, Deutsch und Religion, Geschichte und Geographie, nach Neigung und Vermögen. Ihn band keine Schulordnung, ihn beaufsichtigte und revidirte kein Mensch, er selbst suchte nach eigener Einsicht und Neigung das Mögliche und Gute. Jetzt dagegen arbeitet an einem Gymnasium ein Collegium von 10—20 Lehrern. Jedem wird jedes Halbjahr sein Unterricht bestimmt, er übernimmt diese und diese Klasse, unterrichtet sie in diesem und diesem Fach, das heißt absolvirt das durch die allgemeine, vom Ministerium gegebene Lehrordnung vorgeschriebene Klassenpensum. Von jedem Tag, von jeder Stunde wird Rechenschaft abgelegt; jedes Jahr kommt der Schulrat und prüft in der Abiturientenprüfung die Leistungen der Schule und der Lehrer. Die ganze Schule hat eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Fabrik: wie eine Stecknadel oder eine Stahlfeder durch eine ganze Reihe von Händen geht: der macht die Spitze und jener setzt den Knopf auf, so geht auch der Schüler durch eine große Reihe von Händen: der lehrt ihn Latein, ein Anderer Deutsch, ein dritter Griechisch, und im nächsten Jahr in jedem Fach wieder ein Anderer. Dabei ist denn eine Fabrikordnung unentbehrlich, wenn die ganze Sache nicht auseinander fallen soll. Ordnung besteht in Einschränkung der Freiheit des Einzelnen,

eigene Wege zu suchen und zu gehen: und gerade von dem Kräftigsten und Thätigsten wird solche Beschränkung am meisten drückend empfunden.

3. Die Gesellschaftsordnung. Die gesellschaftliche Organisation führt zu einer doppelten Gliederung: der Gliederung nach der Art der Arbeitsleistung und der Gliederung nach dem Besitz; durch jene entstehen die Berufsstände, durch diese die gesellschaftlichen Klassen. Die Beziehung der letzteren zu einander wird mit dem Namen der Gesellschaftsordnung bezeichnet.

Die Klassenteilung entspringt aus dem Verhältnis der Arbeitskraft zu den Arbeitsmitteln. Bei jeder Produktion, so lehrt die Nationalökonomie, wirken drei Faktoren zusammen: Arbeit, Naturkraft und Kapital. Die beiden letzten Faktoren kann man als Arbeitsmittel der Arbeit selbst gegenüberstellen. Wenn Arbeitskräfte und Arbeitsmittel stets in einer Hand beisammen wären, dann gäbe es keine Klassenteilung, sondern nur Berufsgruppirung. Die Geschichte zeigt uns keinen derartigen Zustand; überall finden wir den socialen Gegensatz von Besitzenden und Nichtbesitzenden: den Besitzern von Arbeitsmitteln, Grundbesitzern und Kapitalbesitzern, stand jederzeit eine Gruppe von besitzlosen Arbeitern gegenüber. Da es ohne Verfügung über Arbeitsmittel nicht möglich ist, Güter hervorzubringen, so entsteht notwendig eine Abhängigkeit der Inhaber von Arbeitskräften von den Besitzern der Arbeitsmittel. Die Form dieser Abhängigkeit ist es, die das Wesen der Gesellschaftsordnung ausmacht.

In schematischer Konstruktion kann man drei Grundformen der Gesellschaftsordnung unterscheiden: die Sklaverei, die feudale und die kapitalistische Gesellschaftsordnung. Dieselben folgen in dieser Ordnung im allgemeinen auch zeitlich aufeinander, obwohl, wie es bei allen geschichtlichen Lebensformen der Fall ist, auch hier das Frühere und Spätere nicht nur vielfach äußerlich neben einander vorkommt, sondern auch innerlich durch manche Übergangsstufen verbunden wird.

Die erste Form der Gesellschaftsordnung ist die Sklaverei. Sklaven arbeiten mit den Produktionsmitteln des Herrn, ihm gehört das Erzeugnis ihrer Arbeit; er giebt ihnen den Lebensunterhalt. Sie haben aber ihm gegenüber keinen Rechtsanspruch, sie sind überhaupt

nicht Rechtssubjekte, sondern lediglich Rechtsobjekte, sie gehören selbst zum Eigentum des Herrn, sie bilden einen Bestandteil des Betriebskapitals. — Sklaverei tritt, wie es scheint, auf einer gewissen Kulturstufe überall auf. Jägerstämme haben keine Sklaven, sie könnten dieselben nicht verwenden und nicht halten, sie tödten daher die Kriegsgefangenen, wenn sie dieselben nicht in die Stammesgemeinschaft aufnehmen. Mit der Viehzucht beginnt die Sklaverei möglich und nützlich zu werden und mit dem Ackerbau erreicht sie ihre volle Entwickelung. Ohne Zweifel ist die Sklaverei ursprünglich im Sinne der Kulturförderung wirksam. Sie befreit die Herren von der Arbeit für das Bedürfnis und ermöglicht dadurch die Entwickelung neuer und höherer Bedürfnisse und Kräfte. Darin liegt ihre teleologische Notwendigkeit und Rechtfertigung für ihre Zeit. So sah Aristoteles die Sache an: ohne Sklaven gäbe es auch keine Freien, sondern Alle würden in gleicher Weise durch die Notdurft unterdrückt und es käme zu eigentlich menschlichem Lebensinhalt überhaupt nicht. Erst wenn die Werkzeuge von selbst sich bewegen würden, bedürfte es keiner Sklaven mehr, d. h. Sklaverei wird stets die notwendige Grundlage höherer geistiger Kultur sein.

In der feudalen Gesellschaftsordnung, wie sie im Mittelalter zu eigentümlicher Ausbildung gelangte, nimmt die Abhängigkeit der Arbeiter von den Besitzern der Arbeitsmittel neue Formen an. In dem System der Frohnarbeit bauen grundbesitzlose Arbeiter den Boden des Grundherrn für dessen Rechnung mit begrenzten oder unbegrenzten Hand- und Spanndiensten; sie erhalten von ihm zum Lebensunterhalt einen Teil des Bodens zum Anbau für eigene Rechnung und mit eigenem Betriebskapital angewiesen. Die rechtliche Stellung der Frohnbauern ist eine mittlere zwischen Sklaven und Freien: sie sind nicht Sklaven, nicht rechtloses Eigentum des Grundherrn, sie haben Rechte und stehen unter dem Schutz des Rechts; doch sind sie auch nicht freie Leute, sie sind durch das Verhältnis zum Herrn oder vielmehr zum Grundstück gebunden (glebae adscripti), ein Verhältnis, das sie selbst nicht lösen können. — Teilbau, Erbpacht, Zeitpacht führen über zu einer neuen Gesellschaftsordnung. (Roscher, System der Volksv. II, Kap. 5). — Die teleologische Bedeutung auch dieser Gesellschaftsordnung liegt darin, daß der Grund-

herr von der gemeinen Arbeitsleistung frei gemacht wird und sich den höheren socialen Funktionen widmen kann; Waffendienst und Handhabung des Rechts waren die Gegenleistung, worin nach optimistisch-idealer Auffassung die mittelalterlichen Grundherren ihre wirtschaftliche Ausstattung der Gesammtheit vergalten. Übrigens war das Rittertum im früheren Mittelalter auch Träger der höheren geistigen Bildung, sowohl der kirchlichen als der weltlichen. Noch ist hinzuzufügen, daß die ganze Gesellschaftsordnung durch das Lehenswesen zugleich öffentlich-rechtlichen Charakter hatte: die Grundherren selbst besaßen den Grund und Boden größtenteils nicht als absolutes Eigentum aus eigenem Recht, sondern als Lehen, welches mit den Rechten zugleich Pflichten auferlegte.

In der Neuzeit hat sich in allmäligem Fortschreiten eine neue Gesellschaftsordnung ausgebildet, die kapitalistische. Das Verhältnis der Arbeitskräfte zu den Besitzern der Arbeitsmittel hat hier folgende Gestalt: der Arbeiter steht dem Besitzer der Produktionsmittel als Freier mit gleichem formellen Recht gegenüber; die Arbeitsverpflichtung entspringt lediglich aus dem zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer geschlossenen Vertrag. Das Arbeitsprodukt fällt dem Besitzer der Arbeitsmittel zu; der Arbeiter empfängt für die Arbeitsleistung einen verabredeten, in Geld zahlbaren Lohn. Mit dieser gegenseitigen Leistung ist das Verhältnis durchaus erschöpft: Eine dauernde und öffentlich-rechtliche Abhängigkeit des Arbeiters von dem Herrn, wie sie in der Sklaverei und dem Feudalsystem stattfand, ist hier überhaupt nicht vorhanden. — Die teleologische Notwendigkeit dieses Systems für seine Zeit beruht wieder darauf, daß die wirtschaftliche, politische und geistige Kultur die Differenziirung der Gesellschaft zur Voraussetzung hat. Namentlich hat auch die Entwickelung höherer wirtschaftlicher Kultur die Bildung des Gegensatzes von Kapitalisten und Arbeitern zur Voraussetzung. „Boden, Kapital und die unmittelbaren Arbeitsprodukte dürfen den Arbeitern nicht zu eigen gehören, wenn die Teilung der Arbeit im produktionswirtschaftlichen Sinn zu Stande kommen und über die Gesellschaft das Füllhorn ihrer Schätze ausgießen soll“ (Rodbertus). „Der Kapitalist nimmt dem Gemeinwesen die Organisation und Leitung der Produktionsanstalten ab, verbürgt unter eigener Verantwortlich-

keit mit seiner ganzen materiellen Existenz die Wirtschaftlichkeit der Produktion und des Umlaufs der Güter; er sinnt auf die möglichst wohlfeile, wie auf die höchst gebrauchswerte Güterhervorbringung; er klassirt die dienenden Arbeitskräfte, disciplinirt und kontrolirt sie; er wickelt den ungeheuer verschlungenen Proceß der Erzeugung, Ortsveränderung, Veräußerung und Einkommenszuteilung der Güter in verhältnismäßig einfacher, die anderen Socialfunktionen wenig störender Weise ab. Dafür bezieht er den Kapitalprofit, wenn er geschickt und glücklich im Dienst des Ganzen operirt." So bezeichnet Schäffle die große geschichtliche Aufgabe ung des Kapitals. Daß auch hier die Erscheinungen hinter ihrem egriff vielfach zurückbleiben, ist nicht überraschend und dem scharfen und scharfsinnigen Kritiker der bestehenden Gesellschaft natürlich nicht entgangen.

4. Ursprung und Entwickelung der kapitalistischen Produktionsweise. Der Boden, auf dem dieselbe entstanden ist, ist das städtische Leben mit gewerblicher Produktion und Geldwirtschaft, während die feudale Ordnung auf dem Boden des Ackerbaues und der Naturalwirtschaft gewachsen ist. Ihr Wesen und ihre Entstehung deutlich zu machen, ist es zweckmäßig, zuerst auf die Form der gewerblichen Produktion im Mittelalter einen Blick zu werfen.

Die Urform der industriellen Produktion ist das Handwerk. Im frühen Mittelalter finden wir dasselbe als unfreie Hofarbeit. Mit dem Aufschwung der Städte seit dem 12. und 13. Jahrhundert entwickelte sich das freie Handwerk und gewann allmälig in der Zunft seine eigentümliche Form. Die Zunft war die Genossenschaft freier Handwerksmeister zur gemeinsamen Durchsetzung ihrer wirtschaftlichen, socialen und politischen Interessen. Der Handwerksmeister war Kapitalist und Arbeiter in einer Person; er producirte mit eigenen Arbeitsmitteln in eigener Werkstatt für eigene Rechnung. Es gab nicht neben dem Meister als Unternehmer eine gesellschaftliche Klasse besitzloser Arbeiter; Lehrlings- und Gesellenschaft war in der Regel, wenn auch zahlreiche Ausnahmen vorkamen, die Durchgangsstufe zur Meisterschaft. Das Handwerk arbeitete zunächst für den lokalen Absatz. Doch fehlte es in der zweiten Hälfte des Mittelalters nicht an einer Produktion großen Maßstabes für den Großverkehr. Die Tuchweber z. B.

niederländischen und rheinischen Städten arbeiteten nicht für den Absatz an persönliche Kunden, sondern für den ganzen west- und nordeuropäischen Markt. Der Großbetrieb hatte aber nicht die Form des kapitalistischen Betriebs; der einzelne Meister arbeitete mit wenigen Gehülfen, die in seinem Haushalt Unterkunft und Kost hatten, für eigene Rechnung. Die erforderlichen größeren Anstalten, Wollküchen, Walkmühlen, Waarenniederlagen, Verkaufshallen u. s. f. errichtete die Zunft oder die Stadt, der einzelne Meister benutzte sie gegen Gebühren. So war, mit Schmollers Worten, die Zunft „eine Organisation zu Gunsten des arbeitenden Mittelstandes, zu Ungunsten des Kapitals und des großen Besitzers; sie war eine Friedensstation in dem großen weltgeschichtlichen Kampf zwischen Arbeit und Besitz, aber eine solche, die der mit dem kleinen Kapital verbundenen Arbeit am günstigsten war*)."

Die Zunft war übrigens nicht blos Erwerbs- und Arbeits-, sondern Lebensgemeinschaft. Die Gesammtheit derer, die dem Handwerk zugethan waren, bildete eine Bruderschaft mit religiöser Grundlage und einem auf das ganze Leben gerichteten Zwecke; in den Statuten wird der letztere wohl dahin bezeichnet: „Liebe und Leid mit einander zu leiden, bei der Stadt und wo es not geschehe" (Roscher III, § 131). Eigene Lebensformen und ein eigentümliches Verkehrsceremoniell faßten auch äußerlich die Genossen zusammen. Der Konkurrenzkrieg war durch die Statuten untersagt: eine Menge ins einzelne gehender Vorschriften, z. B. über die Zahl der Gesellen, die ein Meister haben darf, zielen dahin, das friedliche Nebeneinander Gleicher zu erhalten und die Ausdehnung des einen Betriebs auf Kosten des anderen zu verhindern. Nicht minder übte die Zunft eine Aufsicht über die Arbeit der Genossen; sie gab Vorschriften über die Art des Betriebes, über die Beschaffenheit und Maße der Erzeugnisse u. s. f., alles im Interesse zugleich der Käufer und des Handwerks, daß nicht der Einzelne durch unehrliche Praktiken den Kredit

*) G. Schmoller, Die Straßburger Tucher- und Weberzunft (1879) S. 532. Siehe auch A. Thun, Die Industrie am Niederrhein und ihre Arbeiter 1879; ein lehrreiches Buch, das über Vergangenheit und Gegenwart der industriellen Produktion und ihren Einfluß auf die Gestaltung des persönlichen Lebens der in ihr Beschäftigten zu orientiren vorzüglich geeignet ist.

keit mit seiner ganzen materiellen Existenz die Wirtschaftlichkeit der Produktion und des Umlaufs der Güter; er sinnt auf die möglichst wohlfeile, wie auf die höchst gebrauchswerte Güterhervorbringung; er klassirt die dienenden Arbeitskräfte, disciplinirt und kontrolirt sie; er wickelt den ungeheuer verschlungenen Proceß der Erzeugung, Ortsveränderung, Veräußerung und Einkommenszuteilung der Güter in verhältnismäßig einfacher, die anderen Socialfunktionen wenig störender Weise ab. Dafür bezieht er den Kapitalprofit, wenn er geschickt und glücklich im Dienst des Ganzen operirt." So bezeichnet Schäffle die große geschichtliche Aufgabe und Leistung des Kapitals. Daß auch hier die Erscheinungen hinter ihrem Begriff vielfach zurückbleiben, ist nicht überraschend und dem scharfen und scharfsinnigen Kritiker der bestehenden Gesellschaft natürlich nicht entgangen.

4. Ursprung und Entwickelung der kapitalistischen Produktionsweise. Der Boden, auf dem dieselbe entstanden ist, ist das städtische Leben mit gewerblicher Produktion und Geldwirtschaft, während die feudale Ordnung auf dem Boden des Ackerbaues und der Naturalwirtschaft gewachsen ist. Ihr Wesen und ihre Entstehung deutlich zu machen, ist es zweckmäßig, zuerst auf die Form der gewerblichen Produktion im Mittelalter einen Blick zu werfen.

Die Urform der industriellen Produktion ist das Handwerk. Im frühen Mittelalter finden wir dasselbe als unfreie Hofarbeit. Mit dem Aufschwung der Städte seit dem 12. und 13. Jahrhundert entwickelte sich das freie Handwerk und gewann allmälig in der Zunft seine eigentümliche Form. Die Zunft war die Genossenschaft freier Handwerksmeister zur gemeinsamen Durchsetzung ihrer wirtschaftlichen, socialen und politischen Interessen. Der Handwerksmeister war Kapitalist und Arbeiter in einer Person; er producirte mit eigenen Arbeitsmitteln in eigener Werkstatt für eigene Rechnung. Es gab nicht neben dem Meister als Unternehmer eine gesellschaftliche Klasse besitzloser Arbeiter; Lehrlings- und Gesellenschaft war in der Regel, wenn auch zahlreiche Ausnahmen vorkamen, die Durchgangsstufe zur Meisterschaft. Das Handwerk arbeitete zunächst für den lokalen Absatz. Doch fehlte es in der zweiten Hälfte des Mittelalters nicht an einer Produktion großen Maßstabes für den Großverkehr. Die Tuchweber z. B. in den

niederländischen und rheinischen Städten arbeiteten nicht für den Absatz an persönliche Kunden, sondern für den ganzen west- und nordeuropäischen Markt. Der Großbetrieb hatte aber nicht die Form des kapitalistischen Betriebs; der einzelne Meister arbeitete mit wenigen Gehülfen, die in seinem Haushalt Unterkunft und Kost hatten, für eigene Rechnung. Die erforderlichen größeren Anstalten, Wollküchen, Walkmühlen, Waarenniederlagen, Verkaufshallen u. s. f. errichtete die Zunft oder die Stadt, der einzelne Meister benutzte sie gegen Gebühren. So war, mit Schmollers Worten, die Zunft „eine Organisation zu Gunsten des arbeitenden Mittelstandes, zu Ungunsten des Kapitals und des großen Besitzers; sie war eine Friedensstation in dem großen weltgeschichtlichen Kampf zwischen Arbeit und Besitz, aber eine solche, die der mit dem kleinen Kapital verbundenen Arbeit am günstigsten war*)."

Die Zunft war übrigens nicht blos Erwerbs- und Arbeits-, sondern Lebensgemeinschaft. Die Gesammtheit derer, die dem Handwerk zugethan waren, bildete eine Bruderschaft mit religiöser Grundlage und einem auf das ganze Leben gerichteten Zwecke; in den Statuten wird der letztere wohl dahin bezeichnet: „Liebe und Leid mit einander zu leiden, bei der Stadt und wo es not geschehe" (Roscher III, § 131). Eigene Lebensformen und ein eigentümliches Verkehrsceremoniell faßten auch äußerlich die Genossen zusammen. Der Konkurrenzkrieg war durch die Statuten untersagt: eine Menge ins einzelne gehender Vorschriften, z. B. über die Zahl der Gesellen, die ein Meister haben darf, zielen dahin, das friedliche Nebeneinander Gleicher zu erhalten und die Ausdehnung des einen Betriebs auf Kosten des anderen zu verhindern. Nicht minder übte die Zunft eine Aufsicht über die Arbeit der Genossen; sie gab Vorschriften über die Art des Betriebes, über die Beschaffenheit und Maße der Erzeugnisse u. s. f., alles im Interesse zugleich der Käufer und des Handwerks, daß nicht der Einzelne durch unehrliche Praktiken den Kredit

*) G. Schmoller, Die Straßburger Tucher- und Weberzunft (1879) S. 532. Siehe auch A. Thun, Die Industrie am Niederrhein und ihre Arbeiter 1879; ein lehrreiches Buch, das über Vergangenheit und Gegenwart der industriellen Produktion und ihren Einfluß auf die Gestaltung des persönlichen Lebens der in ihr Beschäftigten zu orientiren vorzüglich geeignet ist.

Handwerksbetrieb zurück. Die Vorteile der Fabrik nach der technischen wie nach der kaufmännischen Seite sind so groß, daß überall da, wo der fabrikmäßige Betrieb überhaupt möglich ist, der Handwerksmeister zur Aufgebung der Konkurrenz genötigt wird. Daher der nicht selten sich zeigende grimmige Haß gegen die Maschine als den siegreichen Feind. Wo die Natur des Produkts oder der Arbeit die fabrikmäßige Produktion nicht zuläßt oder begünstigt, da sucht sich wenigstens die hausindustrielle Form der Produktion auf Kosten des selbstständigen Handwerks auszubreiten. So kann man es z. B. im Schuhmacher- und Schneidergewerbe gegenwärtig beobachten; die Arbeit des Handwerkers für den einzelnen Kunden auf persönliche Bestellung wird mehr und mehr zurückgedrängt durch die Arbeit für das Magazin. Der Ladeninhaber läßt Stoffe, die er liefert, von Handwerkern in ihrer eigenen Wohnung und mit eigenen Werkzeugen gegen Stücklohn verarbeiten. Das großstädtische Leben begünstigt diese Entwickelung; es zerstört durch den unaufhörlichen Wohnungswechsel die dauernden Beziehungen des Kunden zum Meister; es verlockt durch Reklame und Ladenauslage mit billigen Preisen den Kunden ins Magazin; und manche Handwerker, den Wert dauernder Verhältnisse nicht mehr kennend, befördern den Abfall der Kunden durch Unzuverlässigkeit und Prellerei. Wer hätte mit großstädtischen Handwerkern zu thun gehabt, ohne daß ihm einmal der Wunsch aufgestiegen wäre, dieser Notwendigkeit überhoben zu sein? Sicherlich giebt es unter ihnen auch tüchtige, ehrliche und bescheidene Leute; aber allzu häufig findet der Kunde schnelles Versprechen, langsames Halten, ungenügende Arbeit, endlich unverschämte Forderung und zuletzt grobe Behandlung. Was Wunder, wenn er solchen Erfahrungen künftighin auszuweichen bestrebt ist und lieber im Laden fertig kauft? Indem er so das ganze Geschäft mit dem arbeitenden Handwerker auf den Händler abwälzt, erspart er sich wenigstens verdrießliche persönliche Berührungen. So drängt sich der Kaufmann zwischen dem Konsumenten und dem Producenten ein, und das Handwerk verliert mehr und mehr die volle wirtschaftliche Selbstständigkeit, welche auf der Arbeit für eigene Rechnung beruht.

In Wechselwirkung mit der kapitalistisch konstituirten Großindustrie steht die Entwickelung des **Verkehrswesens** und des

Handels. Nachdem das 17. und 18. Jahrhundert den Bau von Kanälen im Großen ausgeführt und den Chausseebau begonnen hatten, brachte das 19. Jahrhundert die neuen großen Verkehrsmittel: die Dampfschifffahrt seit dem zweiten, die Eisenbahnen seit dem dritten, die elektrischen Telegraphen seit dem vierten Jahrzehnt. Es ist dadurch eine vollständige Veränderung aller Verkehrsverhältnisse herbeigeführt worden, deren Folgen sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt fühlbarer gemacht haben. Die europäischen Hauptstädte, Berlin, Wien, Paris, London sind dadurch zu Nachbarstädten geworden; Amerika und Asien, Australien und Afrika sind dem alten Europa vor die Thore gerückt. Die Entstehung der gewaltigen Städte, in denen sich mehr und mehr das wirtschaftliche Leben concentrirt, ist dadurch möglich geworden. Durch die Eisenbahnen ist auch das Binnenland dem großen Verkehr aufgeschlossen, in den fortgeschritteneren Ländern giebt es kaum noch eine nennenswerte Stadt, die nicht durch eine Eisenbahn mit dem Weltstraßennetz verbunden wäre. Der Transport von Massenlasten ist dadurch von ihren natürlichen Verkehrswegen, den Wasserstraßen, unabhängiger, der Vorteil der oceanischen Lage vor den Binnenländern etwas gemindert worden. Für Deutschland ist in einigem Maaße die ungünstige Verschiebung, welche seine Weltlage durch die neuen Seehandelswege seit dem 16. Jahrhundert erlitt, wieder ausgeglichen worden.

So ist es geschehen, daß das Kapital die herrschende Macht im wirtschaftlichen Leben der modernen Zeit geworden ist. Der ländliche Grundbesitz, der im 17. und 18. Jahrhundert wenigstens in Deutschland noch fast ausschließlich die Grundlage socialer Macht war, ist in seiner Bedeutung gegen das Kapital mehr und mehr zurückgetreten; in großem Umfang auch durch Verschuldung in direkte Abhängigkeit von ihm gekommen. Das Kapital ist gegenwärtig im wirtschaftlichen Leben der herrschende Faktor, Arbeitskräfte und Naturkräfte sind ihm dienstbar.

5. Vielleicht sind dem einen und andern Leser ein paar Zahlen, welche das Wachstum des Kapitals, des Verkehrs und der industriellen Produktion im 19. Jahrhundert darstellen, an diesem Ort nicht unwillkommen. Ich entnehme sie dem Werk von Neumann-Spallart, Übersichten der Weltwirtschaft, Jahrg. 1883/84, Stuttgart 1887.

Handwerksbetrieb zurück. Die Vorteile der Fabrik nach der technischen wie nach der kaufmännischen Seite sind so groß, daß überall da, wo der fabrikmäßige Betrieb überhaupt möglich ist, der Handwerksmeister zur Aufgebung der Konkurrenz genötigt wird. Daher der nicht selten sich zeigende grimmige Haß gegen die Maschine als den siegreichen Feind. Wo die Natur des Produkts oder der Arbeit die fabrikmäßige Produktion nicht zuläßt oder begünstigt, da sucht sich wenigstens die hausindustrielle Form der Produktion auf Kosten des selbstständigen Handwerks auszubreiten. So kann man es z. B. im Schuhmacher- und Schneidergewerbe gegenwärtig beobachten; die Arbeit des Handwerkers für den einzelnen Kunden auf persönliche Bestellung wird mehr und mehr zurückgedrängt durch die Arbeit für das Magazin. Der Ladeninhaber läßt Stoffe, die er liefert, von Handwerkern in ihrer eigenen Wohnung und mit eigenen Werkzeugen gegen Stücklohn verarbeiten. Das großstädtische Leben begünstigt diese Entwickelung; es zerstört durch den unaufhörlichen Wohnungswechsel die dauernden Beziehungen des Kunden zum Meister; es verlockt durch Reklame und Ladenauslage mit billigen Preisen den Kunden ins Magazin; und manche Handwerker, den Wert dauernder Verhältnisse nicht mehr kennend, befördern den Abfall der Kunden durch Unzuverlässigkeit und Prellerei. Wer hätte mit großstädtischen Handwerkern zu thun gehabt, ohne daß ihm einmal der Wunsch aufgestiegen wäre, dieser Notwendigkeit überhoben zu sein? Sicherlich giebt es unter ihnen auch tüchtige, ehrliche und bescheidene Leute; aber allzu häufig findet der Kunde schnelles Versprechen, langsames Halten, ungenügende Arbeit, endlich unverschämte Forderung und zuletzt grobe Behandlung. Was Wunder, wenn er solchen Erfahrungen künftighin auszuweichen bestrebt ist und lieber im Laden fertig kauft? Indem er so das ganze Geschäft mit dem arbeitenden Handwerker auf den Händler abwälzt, erspart er sich wenigstens verdrießliche persönliche Berührungen. So drängt sich der Kaufmann zwischen dem Konsumenten und dem Producenten ein, und das Handwerk verliert mehr und mehr die volle wirtschaftliche Selbstständigkeit, welche auf der Arbeit für eigene Rechnung beruht.

In Wechselwirkung mit der kapitalistisch konstituirten Großindustrie steht die Entwickelung des Verkehrswesens und des

Das Telegraphennetz der Erde hatte 1885 eine Ausdehnung von ungefähr 1¼ Millionen Kilometer Linien-, und 3 Millionen Kilometer Drahtlänge, auf denen 183 Millionen Telegramme befördert wurden. Davon kamen auf Europa gegen ½ Million Kilometer Linienlänge mit 1½ Millionen Kilometer Drahtlänge und 118 Millionen Telegrammen. Der Weltpostverkehr wird auf 11,320 Millionen Sendungen im Jahre 1885 berechnet, davon 5600 Millionen Briefe (1873 etwa 3300, 1865 2300 Millionen). — Der Umfang des Welthandels (des Außenhandels aller Staaten) erreichte in den Jahren 1882/83 seinen Höhepunkt mit etwa 67,000 Millionen Mark, während er für 1860 auf etwa 29,000 Millionen Mark geschätzt wurde.

Die Kohlenproduktion aller Länder der Erde betrug 1885 8260 (davon Europa 5960) Millionen Ctr. Am Anfang des 19. Jahrhunderts noch unerheblich — nur England producirte etwa 200 Millionen Ctr. — betrug sie im Jahre 1860 2720, 1872 5200 Millionen Ctr. Das Wachstum des Verbrauchs in den einzelnen Hauptländern, welches das Wachstum der Industrie und des Verkehrs anzeigt, kommt in folgenden Ziffern zur Anschauung. Es verbrauchten Millionen Ctr. Kohlen:

	1865	1874	1884
Großbritannien . . .	1808	2258	2802
Deutschland	533	927	1380
Frankreich	370	468	618
Österr.-Ungarn	101	234	362
Belgien	152	206	268
Rußland	21	46	104
Verein. Staaten . . .	376	1085	1962

Die Eisenproduktion zeigt ein ähnliches Wachstum. Während sie am Anfang dieses Jahrhunderts etwa 10 Millionen Ctr. betrug, erreichte sie im Jahre 1883 den Höhepunkt mit 430 Millionen Ctr. Es producirten Millionen Ctr.

Das Anlagekapital aller Eisenbahnen der Erde betrug im Jahre 1885 104,216 Millionen Mark. Das Anschwellen der Flut zeigt folgende Tabelle:

Jahr	Europa	Amerika	Asien	Australien	Afrika
1860	15,240	—	—	—	—
1867/8	28,192	7,350	1236	397	125
1876/7	48,422	22,613	2453	823	625
1885	59,268	38,444	3490	1624	1390

Von den 59,268 Millionen, die auf Europa fallen, kommen auf Großbritannien 16,317, Deutschland 9630, Frankreich 9473, Österreich-Ungarn 6636, Rußland 4820, Italien 2300, Spanien 1677, Belgien 1346, die drei skandinavischen Königreiche 860, Schweiz 841, Niederlande 545 Millionen. Von dem Rest kamen allein auf die Verein.-Staaten über 32,000 Millionen Mark. Auch in der Ausdehnung der Linien standen diese obenan mit 204,366 Kilometern. Es folgte Deutschland mit 36,779, Frankreich mit 32,491, Großbritannien mit 30,843, Rußland mit 25,620, Österreich-Ungarn mit 22,341, Italien mit 10,354 Kilometern. Ende 1886 betrug die Ausdehnung des gesammten Eisenbahnnetzes der Erde ca. 508,000 Kilometer. Die Zahl der beförderten Personen betrug im Jahre 1884 in Europa 1502 Millionen (Großbritannien 697, Deutschland 247, Frankreich 218, Belgien 66, Österreich-Ungarn 59, Rußland 37, Italien 36 Millionen); an Gütern wurden befördert 781 Millionen Tonnen (15,620 Millionen Ctr.). Auf den außereuropäischen Bahnen 529 Millionen Personen und 480 Millionen Tonnen Güter.

Gleichzeitig fand ein außerordentliches Wachstum des Materials für den Seeverkehr statt. Die Tragfähigkeit der gesammten Handelsflotte wird auf etwa 33 Millionen Tonnen geschätzt, 12 bis 13 Millionen Tonnen mehr, als die sämmtlichen Betriebsmaterials aller Eisenbahnen beträgt. Die Steigerung betrug in dem Jahrzehnt von 1875—85 52%, 1865—75 42,2%, 1855—65 41,9%; in den beiden letzten Jahrzehnten ist die Steigerung allein auf Seiten der Dampferflotte.

Milliarden von Anlagewerten, welche hier verzeichnet sind, stammen fast ausnahmslos aus dem letzten Menschenalter. Der jährliche Renten- und Dividendenertrag aus diesen Titeln rechnet selbst wieder nach Milliarden. — Auch das mag noch erwähnt werden, daß nach der Berufszählung vom Jahre 1882 in Preußen allein sich die stattliche Zahl von 387,353 Personen mit 403,378 Angehörigen als Rentner und Pensionäre bezeichnen konnte (Statistisches Handbuch für den preuß. Staat 1888, S. 123).

6. Mit der Entwickelung der kapitalistischen Produktionsweise geht die Entwickelung der liberalistischen Politik Hand in Hand. Das Zusammentreffen ist nicht zufällig; die Socialpolitik des Liberalismus — derselbe hat auch andere Seiten, die kirchlich-religiöse und die rein politische, von denen hier abgesehen wird — ist die Politik des Großkapitals, das in Großindustrie und Großhandel angelegt ist. Die Großstädte erscheinen als die Bürgen des Liberalismus, bis neuerdings gegen den Vater die Tochter, die Socialdemokratie, sich zu erheben begonnen hat. Das socialpolitische Programm des Liberalismus fordert: 1) Verkehrsfreiheit: Beseitigung der Zollgrenzen und der Verkehrshemmnisse aller Art, Einheitlichkeit der Verkehrseinrichtungen, der Maaße, der Münze, des Verkehrsrechts. 2) Gewerbefreiheit: Beseitigung der Beschränkungen in der Berufswahl und Berufsübung durch Zunftprivilegien, Standesrücksichten, Befähigungsnachweise, Polizeivorschriften und s. f.; jeder treibe, was ihm zusagt, und wie es ihm zusagt. 3) Niederlassungsfreiheit: Beseitigung der bäuerlichen Abhängigkeitsverhältnisse, der Beschränkungen der Niederlassung durch Bürgerrecht, Anzugsgelder u. s. f.; jeder wähle unbehindert den Ort seiner wirtschaftlichen Thätigkeit. 4) Vertragsfreiheit: Beseitigung der Lohn- und Preistaxen, der Polizeivorschriften über Dienst- und Arbeitsverträge, überhaupt aller Einmischung des Staats in das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer. 5) Beseitigung oder doch möglichste Einschränkung der wirtschaftlichen Thätigkeit des Staates und der Gemeinde; der Staat soll sich auf die Erhaltung und Durchführung des Rechtszustandes, Schutz der Person und des Eigentums, zurückziehen, und die wirtschaftliche Thätigkeit den Einzelnen überlassen, welche wohlfeiler und produktiver arbeiten.

Es ist leicht zu sehen, daß alle diese Freiheiten zunächst und unmittelbar im Interesse des in Handel und Industrie angelegten Kapitals liegen: Mobilisirung aller Arbeitskräfte und aller Güter ist seine Forderung, sein Ideal eine vollkommene Verkehrsfreiheit und Verkehrseinheit unter allen Völkern der Erde. — In zwei wichtigen Epochen der preußisch-deutschen Gesetzgebung hat der Liberalismus die wesentlichen Stücke seines Programms durchgesetzt. Die Stein-Hardenbergsche Gesetzgebung löste die Fesseln, in welcher die bäuerliche Bevölkerung durch die Hörigkeit und andere Reste der feudalen Gesellschaftsordnung, die s ch Reste des Zunftwesens und Gewerbezwangs, die ganze durch Reste des altständischen Socialprincips gehalten wu folgte die fortschreitende Beseitigung der inneren Zollschran st in Preußen, sodann im Zollverein. Es sind dies wodurch der Aufschwung der industriellen Produktion in ver en Friedensperiode ermöglicht wurde, indem sie die über kräfte der Landbevölkerung in die Stadt zogen und zu kbleibenden konsumtionsfähiger machten. Das kräftig e ertum setzte dann, nachdem es sich 1848 direkten Ante oe gebung verschafft hatte, in der Epoche neuen Aufschwungs, mit welcher, nach der rückläufigen Bewegung der 50er Jahre, das neue Reich anhob, die Fortführung der liberalistischen Gesetzgebung durch; die Herstellung der Einheit des Verkehrswesens und des Verkehrsrechts, der Freizügigkeit und der Gewerbefreiheit war unter den ersten Stücken des gesetzgeberischen Programms des norddeutschen Bundes, das dann vom neuen Reich übernommen wurde. — Inzwischen ist freilich eine Reaktion eingetreten. Außer der Zurückführung eines Schutzzollsystems für die nationale Produktion, namentlich für die Landwirtschaft, hat durch die Verstaatlichung der Eisenbahnen eine gewaltige Ausdehnung der wirtschaftlichen Unternehmung des Staates stattgefunden, und zugleich ist der Aufbau einer neuen Gesetzgebung begonnen worden, welche die Arbeitermassen gegen die Vertragsfreiheit und ihre Folgen zu schützen bestimmt ist.

7. Ziehen wir nun die Wirkungen der kapitalistischen Produktionsweise für die Lebensgestaltung der Gesellschaft in Betracht, so tritt als die nächste und am meisten in die Augen fallende die gewaltige

Steigerung des Reichtums und der Lebenshaltung uns entgegen. Dieselbe erstreckt sich in gewissem Maaße auf die ganze Bevölkerung, vorzugsweise aber wird sie bei einem Teile der Gesellschaft sichtbar, demjenigen nämlich, der an der Kapitalbildung und dem Rentenbezug Anteil hat. Was man Nationalreichtum nennt, ist eigentlich der Ertrag des in der Großindustrie und im Handel angelegten Kapitals. Im vorigen Jahrhundert und noch vor 50 Jahren war England das klassische Land des Nationalreichtums. Reisende, die von jenseits des Kanals zurückkamen, wurden nicht müde von der Größe und Pracht der Paläste und Landhäuser des Adels und der Kaufherren, von dem Reichtum ihrer Einrichtungen, der Schönheit und Größe der Parks, der Üppigkeit der Diners zu erzählen. Und gegen das Einkommen, welches dort Sachwalter und Ärzte, Schriftsteller und Gelehrte bezogen, gegen den Komfort, mit dem sie ihr Leben umgaben, erschien das, was die Heimat bot, dürftig und ärmlich.

Wer für die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens Augen hat, dem ist gegenwärtig Gelegenheit geboten zu beobachten, wie Deutschland mit Erfolg bemüht ist, den voraufgeeilten westlichen Ländern nachzueifern. Seit dem Wiener Frieden und in schnellerem Schritt seit 1848 hat ein ungemeines Wachstum des Kapitals und des Kapitalsertrags stattgefunden. Seit 1870 beginnt der neue Reichtum in der Steigerung der Lebenshaltung sichtbar zu werden. Wer durch die Straßen der Reichshauptstadt wandert, dem drängt sich an allen Punkten die Vergleichung des Ehemals und Jetzt auf. Die Häuser aus der Zeit Friedrichs des Großen, Friedrich Wilhelms III., aus denen die älteren Straßen bestehen, werden erdrückt durch Neubauten, die sich überall zwischen sie drängen und sie in den Hauptstraßen bald verdrängt haben werden. Der dürftige Mörtelbewurf mit den üblichen Putzmotiven sticht kläglich von den neuen Sandstein- und Ziegelsteinfaçaden ab; die niedrigen Stockwerke mit den kleinen Fenstern scheinen sich vor Scham in die Erde verkriechen zu wollen. Tritt man ein, so begegnet man überall demselben Unterschied. In das alte Haus führt eine allem Wind und Wetter stets geöffnete, schmutzige Durchfahrt, von der eine schmale und dunkle Treppe zu den oberen Stockwerken geht; das neue hat ein elegant ausgestattetes Treppenhaus, das durch einen Angestellten geöffnet wird. An der

Es ist leicht zu sehen, daß alle diese Freiheiten zunächst und unmittelbar im Interesse des in Handel und Industrie angelegten Kapitals liegen: Mobilisirung aller Arbeitskräfte und aller Güter ist seine Forderung, sein Ideal eine vollkommene Verkehrsfreiheit und Verkehrseinheit unter allen Völkern der Erde. — In zwei wichtigen Epochen der preußisch-deutschen Gesetzgebung hat der Liberalismus die wesentlichen Stücke seines Programms durchgesetzt. Die Stein-Hardenbergsche Gesetzgebung löste die Fesseln, in welcher die bäuerliche Bevölkerung durch die Hörigkeit und andere Reste der feudalen Gesellschaftsordnung, die städtische durch Reste des Zunftwesens und Gewerbezwangs, die ganze Bevölkerung durch Reste des altständischen Socialprincips gehalten wurde. Es folgte die fortschreitende Beseitigung der inneren Zollschranken, zuerst in Preußen, sodann im Zollverein. Es sind dies Maßregeln, wodurch der Aufschwung der industriellen Produktion in der langen Friedensperiode ermöglicht wurde, indem sie die überschüssigen Kräfte der Landbevölkerung in die Stadt zogen und zugleich die Zurückbleibenden konsumtionsfähiger machten. Das kräftig entwickelte Bürgertum setzte dann, nachdem es sich 1848 direkten Anteil an der Gesetzgebung verschafft hatte, in der Epoche neuen Aufschwungs, mit welcher, nach der rückläufigen Bewegung der 50er Jahre, das neue Reich anhob, die Fortführung der liberalistischen Gesetzgebung durch; die Herstellung der Einheit des Verkehrswesens und des Verkehrsrechts, der Freizügigkeit und der Gewerbefreiheit war unter den ersten Stücken des gesetzgeberischen Programms des norddeutschen Bundes, das dann vom neuen Reich übernommen wurde. — Inzwischen ist freilich eine Reaktion eingetreten. Außer der Zurückführung eines Schutzzollsystems für die nationale Produktion, namentlich für die Landwirtschaft, hat durch die Verstaatlichung der Eisenbahnen eine gewaltige Ausdehnung der wirtschaftlichen Unternehmung des Staates stattgefunden, und zugleich ist der Aufbau einer neuen Gesetzgebung begonnen worden, welche die Arbeitermassen gegen die Vertragsfreiheit und ihre Folgen zu schützen bestimmt ist.

7. Ziehen wir nun die Wirkungen der kapitalistischen Produktionsweise für die Lebensgestaltung der Gesellschaft in Betracht, so tritt als die nächste und am meisten in die Augen fallende die gewaltige

von Frauen und Kindern auf den Straßen Berlins zur Schau getragen werden, nicht anders zu deuten. An den Rändern aller deutschen Gebirge und Meere sind plötzlich in kleineren und größeren Gruppen städtische Häuser entstanden; es sind Sommerhäuser, welche Berliner, Hamburger, Leipziger, Münchener Familien sich erbaut haben oder zur Miete bewohnen. Vor dreißig Jahren war hier noch Wald und Wüste.

Oder man blicke in das Erziehungswesen, überall hat man die Spuren derselben Erscheinung. Die „bürgerliche" Tochter, deren Großmutter in ihrer Jugend mit Küche und Wäsche umgehen lernte, lernt jetzt als höhere Töchterschülerin statt der nützlichen die „freien" Künste, Musik und Malerei, Französisch und Englisch und ohne Zweifel wird sich Italienisch auch bald als unentbehrlich erweisen. Die Söhne dieser selben Klasse besuchen das Gymnasium und dienen im Heere als Einjährig-Freiwillige und Reserveofficiere. Die Zahl der Gymnasialschüler hat sich in dem letzten halben Jahrhundert im Verhältnis zur Bevölkerung verdoppelt: auf 100000 Einwohner Preußens kamen in den 30er Jahren an Realschülern 85, an Gymnasialschülern 165, im Jahre 1880 178 Real- und 324 Gymnasialschüler (J. Conrad, das Universitätsstudium in Deutschland während der letzten 50 Jahre, 1884). Und man versäume nicht, auch die äußere Erscheinung und die Einrichtung der Schulgebäude zu besehen. Man vergleiche die Gebäude und die Einrichtungen der Straßburger oder Marburger Universität mit denen einer älteren Mitteluniversität, oder die technische Hochschule zu Charlottenburg mit der Berliner Universität; und so herab bis zur Gemeindeschule, die an die Stelle der Armenschule getreten ist.

Es ist eine breite Schicht der Bevölkerung, welche an dieser Steigerung der Lebenshaltung Teil hat. Außer den Fabrikanten und Kaufleuten, den Banquiers und Rentiers, den ländlichen und städtischen Grundherren, hat auch der am Kapitalgewinn nicht unmittelbar beteiligte Mittelstand, die kleinen selbständigen Handwerker und Händler, Bauern und Pächter, nicht minder auch die Gruppe der Beamten und Ärzte, Lehrer und Geistlichen ihre Ansprüche an das Leben erheblich steigern können; ganz ausgeschlossen von dieser Steigerung ist wohl überhaupt keine Gruppe der Bevölkerung.

breiten, hellen, mit Läufern belegten Treppe erblickt man oft eine bemerkenswerte Inschrift: „Nur für Herrschaften". Sie zeigt an, daß in dem Hause zwei Klassen von Menschen wohnen, Herren und Dienstbare, zu welchen letzteren der Zugang über den Hof und die Hintertreppe führt; eine Einrichtung, welche dem bürgerlichen Haus des vorigen Jahrhunderts noch unbekannt war. Wie das Haus, so die Wohnungen: in den Zimmern, wenigstens den Vorderzimmern, den Ausstellungsräumen für den Nationalreichtum, findet man statt der alten Papierbeklebung zierliches Holzgetäfel und Ledertapeten, statt der frostigen weißen Kachelöfen Kamine und Majolikaöfen. Geschnitzte und gepolsterte Möbel, Gemälde und Musikinstrumente, Porzellan und Silbergerät gehören nicht minder zu der Ausstattung einer „bürgerlichen" Wohnung. Wie einfach sieht ein Stück, mit dem vor 50 Jahren die Großmutter Staat machte, neben der neuen Ausstattung der Enkelin aus, die im übrigen auf derselben gesellschaftlichen Stufe steht. Man vergesse auch nicht die Hochzeitsgeschenke zu besehen, welche von Freunden und Freundinnen dem jungen Paar gebracht werden: die gemalten, geschnitzten, gespritzten, gestickten, gewirkten Tischchen, Deckchen, Kästchen, Rähmchen, Bilder, Schirme, Teppiche, Körbchen und andere Niedlichkeiten, zu allem tauglich, nur nicht zu einem wirklichen Gebrauch, oder vielmehr nur zu einem tauglich, nämlich zur Ausstellung in den für die Schaustellung des Nationalreichtums bestimmten Räumen, welche sich zu beschaffen, nebst einem Stubenmädchen als Aufseherin dieses Museums, das junge Paar denn auf diese Weise zugleich angehalten wird. Der Großmutter wurden von Verwandten einige nützliche Stücke in die Wirtschaft geschenkt, ein feineres Stück Weißzeug, ein paar silberne Löffel, Dinge, die jetzt besorgen müßten, als beleidigend zurückgewiesen zu werden: als ob man das Notwendige nicht selber beschaffen könne.

Der Einrichtung entspricht natürlich die Lebensweise. Man giebt Gesellschaften, Bälle, Diners, man hat eine Dienerschaft, wenigstens leihweise, man macht alljährlich im Sommer seine Badereise, dieselbe gehört zu den gesellschaftlichen Anstandspflichten der „bürgerlichen" Familie, über deren Erfüllung Bescheinigungen ausgestellt werden; ich wüßte wenigstens die Täschchen und Körbchen mit Inschriften: Heringsdorf, Friedrichsroda u. s. w., die gegen Ende des Sommers

ja in einem Fall sogar 39%. Die Großstädte saugen also nicht nur den natürlichen Überschuß der ländlichen Bevölkerung auf, sie vermindern (neben der überseeischen Auswanderung) unmittelbar ihren Bestand.

Ein ansehnlicher Teil dieser vom Lande und der kleinen Stadt in die Großstadt gezogenen Bevölkerung findet in dem kleinbürgerlichen Mittelstande Unterkunft; der größere Teil vermehrt ohne Zweifel die Klasse der besitzlosen Lohnarbeiter der Industrie, der Bauunternehmung, des Berg- und Hüttenwesens, des Verkehrswesens, endlich der Dienstboten.

Was übrigens als subjektiver Beweggrund die ländliche Arbeiterbevölkerung so unwiderstehlich in die Großstadt zieht, das ist, außer dem höheren Geldlohn, in erster Linie die größere Freiheit des Lebens. Die Gebundenheit und Abhängigkeit von einem Herrn, die in den Gegenden des Großgrundbesitzes noch vielfach an die Zeit der rechtlichen Unfreiheit erinnert, wird von jeder neuen Generation schwerer ertragen. Dazu kommen die tausend geselligen Vergnügungen, welche die Großstadt der jungen, ledigen Arbeiterbevölkerung in verführerischem Reichtum anbietet, dieselben Vergnügungen, die auch die Herren alljährlich in die Stadt ziehen. Endlich wirkt wohl eine unbestimmte Hoffnung mit, in der Stadt sein Glück zu machen; haben doch so viele es dort gefunden. Übrigens hilft auch der Staat dazu, der jährlich Tausende als Soldaten in die großen Städte zieht, von denen ein erheblicher Teil bleibt.

Fassen wir nun die wirtschaftliche, gesellschaftliche und persönliche Lebenslage dieser Massen großstädtischer Lohnarbeiter ins Auge. Von liberalistischen Nationalökonomen ist dieselbe wohl als vorteilhafter beschrieben worden, als die des ländlichen Tagelöhners oder des kleinen Handwerkers: bessere Lebenshaltung und Freiheit von Sorge und Risiko zeichne sie aus. Der kleine Handwerker sei in beständiger Sorge um Arbeit und Kundschaft, um Kredit und Zahlung. Der Fabrikarbeiter beziehe seinen Wochenlohn und damit sei für ihn alles erledigt.

Was die bessere Lebenshaltung anlangt, so wird sich hierüber schwerlich etwas sicheres ausmachen lassen. Daß der durchschnittliche großstädtische Lohnarbeiter in mancher Hinsicht besser lebt, als der

8. Die Sache hat aber auch eine andere Seite. Der gesellschaftlichen Gruppe der Inhaber von Rententiteln, des reich oder wohlhabend gewordenen Bürgertums, steht eine andere in derselben Zeit neugebildete sociale Gruppe gegenüber: die der besitzlosen großindustriellen und großstädtischen Arbeiter. Die Massen der von Kapital besitzenden Unternehmern beschäftigten und ohne wirtschaftliche Selbständigkeit von dem jeweiligen Arbeitslohn lebenden Arbeiter bilden ein nicht minder hervortretendes Element in der modernen Gesellschaft, als der Rentier. Beide Gruppen gehören notwendig zusammen, Renteneinkommen ist nur dadurch möglich, daß auf der anderen Seite Lohnarbeiter mit fremdem Kapital arbeiten. Beide Gruppen wachsen mit einander, natürlich die Gruppe der Lohnarbeiter in sehr viel größeren Ziffern als die der Renteninhaber; ein Renteneinkommen von 10 000 Mark zu schaffen, müssen vielleicht 20 Arbeiter beschäftigt werden.

In dem Wachstum der großstädtischen Bevölkerung stellt sich das Anwachsen dieser neuen gesellschaftlichen Gruppe greifbar dar. Nach G. Schmoller, dem kundigsten Beurteiler dieser Verhältnisse, hat seit dem Beginn der jüngsten Periode der Gesellschaftsentwickelung der in der Landwirtschaft beschäftigte Teil der preußischen Bevölkerung in folgender Progression abgenommen: im J. 1816 betrug derselbe 78%, 1849 64%, 1858 58%; 1867 48%, 1882 41% der gesammten Bevölkerung*). Nach der jüngsten Volkszählung vom J. 1885 zeigten von den 508 preußischen Kreisen (mit Einschluß der Stadtkreise) 204 eine Abnahme der Bevölkerung, die in einigen die enorme Höhe von beinahe 6% erreichte. Es sind die Ackerbaudistrikte von Pommern, Posen, Preußen, Schleswig-Holstein, die am stärksten betroffen sind. Die entsprechende Zunahme zeigen die großen Städte mit ihren nächsten Umgebungen, sowie die Kohlen- und Eisenbezirke; sie beträgt 10, 20,

*) Schmollers Jahresbücher für Gesetzgebung und Verwaltung Jahrg. 1883, 3. Heft S. 289 ff. Die Berufsstatistik vom J. 1882 giebt folgende Verteilung der Bevölkerung des Deutschen Reichs auf die großen wirtschaftlichen Gruppen: 1. Land- und Forstwirtschaft, Jagd und Fischerei 40,67%; 2. Industrie, Berg-, Hütten- und Bauwesen 31,51%; 3. Handel und Verkehr 7,73%; 4. Wechselnde Lohnarbeit 1,96%; 5. Öffentlicher Dienst, liberale Berufe 5,08%; 6. ohne Beruf 6,35%; 7. Hausgesinde 6,52%.

ja in einem Fall sogar 39%. Die Großstädte saugen also nicht nur den natürlichen Überschuß der ländlichen Bevölkerung auf, sie vermindern (neben der überseeischen Auswanderung) unmittelbar ihren Bestand.

Ein ansehnlicher Teil dieser vom Lande und der kleinen Stadt in die Großstadt gezogenen Bevölkerung findet in dem kleinbürgerlichen Mittelstande Unterkunft; der größere Teil vermehrt ohne Zweifel die Klasse der besitzlosen Lohnarbeiter der Industrie, der Bauunternehmung, des Berg- und Hüttenwesens, des Verkehrswesens, endlich der Dienstboten.

Was übrigens als subjektiver Beweggrund die ländliche Arbeiterbevölkerung so unwiderstehlich in die Großstadt zieht, das ist, außer dem höheren Geldlohn, in erster Linie die größere Freiheit des Lebens. Die Gebundenheit und Abhängigkeit von einem Herrn, die in den Gegenden des Großgrundbesitzes noch vielfach an die Zeit der rechtlichen Unfreiheit erinnert, wird von jeder neuen Generation schwerer ertragen. Dazu kommen die tausend geselligen Vergnügungen, welche die Großstadt der jungen, ledigen Arbeiterbevölkerung in verführerischem Reichtum anbietet, dieselben Vergnügungen, die auch die Herren alljährlich in die Stadt ziehen. Endlich wirkt wohl eine unbestimmte Hoffnung mit, in der Stadt sein Glück zu machen; haben doch so viele es dort gefunden. Übrigens hilft auch der Staat dazu, der jährlich Tausende als Soldaten in die großen Städte zieht, von denen ein erheblicher Teil bleibt.

Fassen wir nun die wirtschaftliche, gesellschaftliche und persönliche Lebenslage dieser Massen großstädtischer Lohnarbeiter ins Auge. Von liberalistischen Nationalökonomen ist dieselbe wohl als vorteilhafter beschrieben worden, als die des ländlichen Tagelöhners oder des kleinen Handwerkers: bessere Lebenshaltung und Freiheit von Sorge und Risiko zeichne sie aus. Der kleine Handwerker sei in beständiger Sorge um Arbeit und Kundschaft, um Kredit und Zahlung. Der Fabrikarbeiter beziehe seinen Wochenlohn und damit sei für ihn alles erledigt.

Was die bessere Lebenshaltung anlangt, so wird sich hierüber schwerlich etwas sicheres ausmachen lassen. Daß der durchschnittliche großstädtische Lohnarbeiter in mancher Hinsicht besser lebt, als der

ländliche Tagelöhner und vielleicht auch als mancher kleine selbständige Handwerker, ist wohl nicht zu bezweifeln; es gilt namentlich von den unverheirateten Arbeitern, für die Familie liegt die Sache etwas anders. Was aber das andere anlangt, die gerühmte Sicherheit und Sorglosigkeit des Lohnarbeiters gegenüber dem Handwerker, so wäre hier zuerst zu sagen, daß die Freiheit vom Risiko doch nur scheinbar ist. Es ist wahr, er hat keine Unternehmersorgen und Kapital kann ihm auch nicht verloren gehen. Dafür ist seine ganze wirtschaftliche Existenz in der akutesten Form dem Umsturz ausgesetzt: die Kündigung des Arbeitgebers kann ihn jeden Tag arbeits- und brodlos machen. Mit Recht hebt A. Lange (Arbeiterfrage S. 242) es als sehr bezeichnend für die Anschauungsweise einer Epoche der Kapitalherrschaft hervor, daß die Aussicht des Arbeiters, bei jeder Geschäftsstockung brodlos zu werden, für gar nichts geachtet werde, daß Risiko lediglich die Möglichkeit eines Kapitalverlustes bezeichne: das Kapital ist alles, der Mensch ist nichts.

Aber selbst zugegeben, daß die Stellung eines Fabrikarbeiters als dauernde Versorgung angesehen werden könnte, so würde ihr, verglichen mit der des kleinen Handwerkers oder Bauern, dennoch ein höchst Wesentliches fehlen: eben die wirtschaftliche Selbständigkeit mit ihrer Sorge und Hoffnung. Der kleine Handwerker weiß, daß sein wirtschaftliches Schicksal wesentlich in seiner eigenen Hand liegt. Er selbst ist seines Glückes Schmied. Er darf hoffen durch Fleiß, Geschick, Zuverlässigkeit, Sparsamkeit in die Lage zu kommen, seinen Betrieb zu erweitern, sein Einkommen zu verbessern, ein kleines Vermögen zu erwerben, ein sorgenfreies Alter sich zu verschaffen, seine Kinder in eine gesicherte Lebensstellung zu bringen. Der kleine Bauer hofft sein Gütchen zu verbessern, einen Acker, eine Wiese dazu zu kaufen; die Hoffnung mag unerfüllt bleiben, sie war doch nicht umsonst, sie hat ihn bei der Arbeit belebt und in den Feierstunden erquickt. Dem Fabrikarbeiter dagegen liegt seine ganze wirtschaftliche Laufbahn von Anfang an klar vor Augen: er wird, wenn es gut geht, so lange er Kräfte hat, dieselbe Arbeit und denselben Lohn haben; seine Lage im ganzen zu verbessern ist von Anfang an so gut wie keine Aussicht vorhanden. Die Wahrscheinlichkeit, selbständiger Unternehmer zu werden, ist für ihn gleich Null.

Dieselbe Unfähigkeit, die Gegenwart durch die Rücksicht auf die Zukunft zu bestimmen, bringt sich auch bei der Familiengründung zur Geltung. Bei den Klassen der Bevölkerung, die durch wirtschaftliche Selbständigkeit erzogen werden, wirkt gerade an diesem Punkt die Rücksicht auf die Zukunft entscheidend mit: man heiratet erst, nachdem die standesgemäße Haushaltung und Erziehung der Kinder einigermaaßen gesichert erscheint. Für die Lohnarbeiter fällt diese Rücksicht fort: die Zukunft verheißt nicht günstigere Lebensumstände, das Lohnmaximum ist bald erreicht; was könnte also abhalten, lieber heute als morgen ein Weib zu nehmen, das selbst als Fabrikarbeiterin ganz in derselben Lage ist?

Damit haben wir die Merkmale, die das proletarische Leben kennzeichnen: ein Leben ohne Zusammenhang, ohne Umsicht, ohne Hoffnung, ohne Zukunft, weder für sich selbst noch für die Nachkommen, lediglich darauf bedacht, dem Augenblick so viel Genuß als möglich mit so wenig Leistung als möglich zu verschaffen.

Und also muß man sagen: die kapitalistische Produktions-

Fabrikant herausgeplatzt sei: „fällt ihm gar nicht ein und kann ihm nach seinen bisherigen Erfahrungen auch nicht einfallen. Seit Jahren habe ich eine ansehnliche Prämie jedem zugesagt, der von seiner zum Teil sehr bedeutenden Löhnung die Summe von 15 Thalern bei mir als Ersparnis anlegt. Und noch nicht ein einziges Mal bin ich in die Lage gekommen, diese Belohnung zu geben. Die freien Stunden und der überschüssige Lohn werden meistens vertrunken". Bamberger bemerkt dazu: die kleine wahrhafte Geschichte sei die „kernigste" Illustration zu dem Begriff Kathedersocialismus. Ich denke, sie illustrirt noch andere Dinge, z. B. die Unfähigkeit des Erzählers, zu sehen, was es eigentlich ist, was der großstädtische Lohnarbeiter entbehrt: nämlich günstige oder nur leidliche Bedingungen für die Entwickelung seines ganzen wirtschaftlichen und moralischen Wesens. Freilich Bamberger will von der Moral in der Nationalökonomie nichts wissen, für ihn ist das Wort: der Mensch lebt nicht vom Brot allein, nicht geschrieben. Da die Arbeiter Brot haben — eigentlich wohl etwas zu viel, wenigstens mehr als früher, wie aus ihren Klagen selbst hervorgehe, denn Klagen seien immer das Symptom, daß es besser geworden sei (S. 21.) — was wollen sie denn noch? ebenso gut leben, wie die Rentiers? Nun ja, aber es können doch nicht alle Rentiers sein. Die Arbeiterfrage, auf diesen Satz kommt die Betrachtung immer wieder zurück, das ist der Neid, besonders der Neid der Herren Agitatoren von der Volksversammlung und vom Katheder, gegen die besser situirte Minderheit der Millionäre.

sind, ist das Leben eines Sklaven, der arbeitet und gefüttert wird und an morgen nicht denkt. Die wirtschaftlichen Tugenden und Tüchtigkeiten verkümmern. Für Unternehmungsgeist und Betriebsamkeit ist kein Raum zur Bethätigung, sie bleiben, auch wo sie in der Natur liegen, unentwickelt. Selbst Sparsamkeit und umsichtige Verwendung des Einkommens gedeihen schwer auf diesem Boden. Bei günstiger Konjunktur, guter Gesundheit und kleiner Familie erlaubt der Lohn vielleicht nicht ganz unbeträchtliche Ersparnisse zu machen. Aber in seiner ganzen Lage findet der großstädtische Lohnarbeiter wenig Aufforderung und Ermutigung hierzu. Für einen selbständigen Handwerker sind 100 oder 500 Mark schon eine Summe, womit er etwas machen kann: er kann damit verbesserte Werkzeuge kaufen, einen günstigen Einkauf von Rohstoffen machen, der ländliche Tagelöhner kann seine Haushaltung verbessern. Aber was soll der Fabrikarbeiter damit machen? Die Summe in die Sparkasse tragen? Es ist sehr vernünftig, wenn er es thut, aber sehr begreiflich, wenn er es nicht thut. Was helfen, so argumentirt die Begierde, die paar Groschen? Rentier kannst du doch nicht werden. So thut er sich gütlich, so weit es reicht, und leidet nachher Not, so viel er muß; zuletzt giebt es ja auch noch eine Armenversorgung. Ein solches Leben von der Hand in den Mund ohne Zusammenhang und ohne Fürsorge der guten Tage für die bösen wird ohne Zweifel durch die ganze wirtschaftliche Lage des Fabrikarbeiters begünstigt. Von Kundigen wird behauptet, daß die Unfähigkeit, heute für morgen zu sorgen, in diesen Kreisen gewöhnlich oder doch häufig so weit gehe, daß schon am Montag Morgen von dem am Sonnabend Abend empfangenen Wochenlohne nichts mehr übrig sei; die Folge sei die Notwendigkeit, beim Bäcker, Krämer, Wirt zu borgen und damit eine neue und ärgere Knechtschaft auch in der Konsumtion*).

*) L. Bamberger erzählt in seinem Buch über die Arbeiterfrage (1873), dessen Absicht ist, die Verwerflichkeit der sogenannten Kathedersocialisten darzuthun und zu zeigen, daß die Arbeiterfrage nicht in dem, was die Arbeiter entbehren, sondern in dem, was die Kapitalisten und Unternehmer nicht entbehren, ihren eigentlichen Grund habe, wie ein Professor der Nationalökonomie seine Studenten in eine Fabrik geführt und zum Schluß die Vortrefflichkeit der Leistungen ihnen daraus erklärt habe, daß der Fabrikant den Arbeitern Gewinnanteil gebe. Worauf der

anderen Seite persönliche Leitung und erziehende Fürsorge, haben wenig Raum sich zu entwickeln. Der Arbeiter dient nicht einem Herrn, sondern dem Kapital als solchem, völlig rein ist das Verhältnis in der Aktiengesellschaft dargestellt. Auch die Beziehung zu den Arbeitsgenossen ist eine zufällige und vorübergehende. Die Meister und Gesellen des Mittelalters bildeten Körperschaften, der Einzelne hatte im Kreis der Genossen bestimmte Rechte und Pflichten, er hatte Teil an der gemeinsamen Ehre, Teil an gemeinsamer Feier. Alles das ist verschwunden; die Fabrikordnung, an welcher die Arbeiter nur passiv beteiligt sind, regelt während der Arbeitszeit ihr Zusammensein und unabhängig von ihrem eigenen Willen; sonst besteht zwischen ihnen kein Zusammenhang.

Alle diese Umstände haben zusammengewirkt zu jener furchtbaren Anonymität, in der das Leben der zusammengehäuften Massen untergeht. Keiner weiß von dem Anderen; man arbeitet und schläft heute neben diesem, morgen neben jenem, man weiß nicht, von wannen er ist und wohin er geht. So kommen auch Mann und Frau zusammen, sie wissen nichts von einander, als — nun, daß sie verschiedenen Geschlechts sind.

10. Die Proletarisirung zu vollenden, kommt endlich noch Eines hinzu: die großen wirtschaftlichen Krisen. Unter der Herrschaft des Kapitals und der hiervon unabtrennbaren Spekulation nimmt die Produktion die Gestalt einer Wellenbewegung an. Perioden des Aufschwungs, beginnend mit steigender Nachfrage, Leichtigkeit des Kredits, Vermehrung der Unternehmungen aller Art, Steigerung des Arbeitslohns und der Preise für Rohmaterial, Wachstum der Städte, Ausdehnung der Verkehrsmittel, reger Bauthätigkeit führen in immer schnellerer Bewegung auf einen schwindelnden Höhepunkt, von dem dann ein plötzlicher jäher Absturz stattfindet; das Creditsystem bricht zusammen, zahlreiche Bankerotte treten ein, das Kapital zieht sich ängstlich zurück, die Waarenpreise fallen, die Fabriken setzen die Löhne herab und entlassen die Arbeiter, andere gehen ganz ein, die in den Unternehmungen angelegten Kapitalien werden entwertet, die Magazine entleeren endlich die entwerteten Erzeugnisse in Schleuderausverkaufen. Nach längerer oder kürzerer Zeit beginnt allmälig die Erholung, die Nachfrage fängt an wieder zu wachsen, die Speku-

weise hat die Tendenz, einen beständig anwachsenden Teil der Bevölkerung zu Proletariern zu machen.

9. Die Proletarisirung zu befördern tragen weitere ungünstige Lebensbedingungen bei. Die Wohnungsverhältnisse der Großstadt haben die Tendenz, das Heimwesen und das Familienleben zu zerstören. Die Arbeiterwohnungen sind schon an sich zum großen Teil durchaus ungenügend, indem sie für die ganze Familie nur einen Raum zum Wohnen und Schlafen bieten, der manchmal noch Aftermieter dazu beherbergen muß. Es giebt kein Gut, das von der Masse weniger nach seinem wahren Wert für das Lebensglück geschätzt wird, als eine angemessene und behagliche Wohnung. Dazu kommt der beständige Wechsel: auf die reichlich 300,000 Berliner Wohnungen kommen jährlich 120—130,000 Umzüge, natürlich zumeist auf die kleinen Wohnungen; was für eine ungeheure Last von Kosten, Verlusten und Plagen ist mit dieser Ziffer ausgedrückt! Und auf welche Verhältnisse der Mieter zu den Mietsherren lassen die jährlichen 10,000 Berliner Mietsprocesse schließen! Von einem Heimgefühl wird unter solchen Umständen nicht die Rede sein können; die Wohnung ist der augenblickliche Unterschlupf, den jedes Glied der ungeheuren flottirenden Masse im Drang und der Not des jedesmaligen Umzugstermins findet. Damit verschwinden alle die dauernden persönlichen Beziehungen, wie sie der seßhaften Bevölkerung erwachsen: die Nachbarschaft mit ihrer hilfreichen Nähe, die dauernden Beziehungen zu Lehrer und Pfarrer; alles wälzt sich in ödem Wirrsal aneinander vorüber. Die Kinder, oft von kleinauf sich selbst überlassen, werden verwahrlost. Wohl nimmt die Schule sich ihrer an; aber die wichtigen Dinge, welche das Haus lehrt, das zu Spiel und Arbeit von Kindheit an Raum und Gelegenheit bietet, für den ganzen Menschen leicht wichtigere Dinge, als die Schulwissenschaften zusammen, lernen sie überhaupt nicht.

Ebenso wenig entspringen aus dem Arbeitsverhältnis selbst bleibende persönliche Beziehungen. Der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer bleiben sich menschlich in der Regel völlig fremd; ihr Verhältnis erschöpft sich in der verabredeten Leistung und Gegenleistung; die Empfindungen, die das Verhältnis erst zu einem menschlichen machen würden, Treue, Anhänglichkeit, Scham, selbst Furcht, und von der

und Schwachen, die am wenigsten Geübten, darunter auch die erst kürzlich aus dem Ackerbau angeworbenen. Ein kleiner Stamm der besten und zuverlässigsten Arbeiter blieb, oft bei herabgesetzter Arbeitszeit, bis auf bessere Zeit; sie schränkten sich aufs äußerste ein, die etwaigen Ersparnisse wurden zugesetzt, die während der besseren Zeit angeschafften Sachen wanderten ins Leihhaus; es wurden Schulden gemacht, beim Krämer, beim Bäcker, die Miete blieb im Rückstand, und so war das Elend überall. Was wird aus den entlassenen Arbeitern? Die aus der Fremde herbeigezogenen kehren zum Teil in die Heimat zurück und suchen, so gut es gehen will, in der Land- und Forstwirtschaft oder als Gesinde wieder Unterkunft, ihren alten festen Platz finden sie freilich nicht oft wieder. Andere bleiben zurück und vermehren dauernd das einheimische Proletariat. Für dieses wird von den Gemeinden und vom Staat nach Möglichkeit Arbeit beschafft, Wege-, Straßen- und Erdarbeiten aller Art werden unternommen, um nur die Armenkasse zu entlasten; Subskriptionen für Suppenvereine u. s. f. werden ins Werk gesetzt; eine Menge fällt schließlich doch der Armenversorgung anheim. Ein Bruchteil sinkt noch tiefer, er verfällt dem Bettel, der Landstreicherei, dem Verbrechen*).

*) Thun (I, 53) giebt aus den Akten der Stadt Aachen folgende statistische Daten:

in den Jahren	öffentlich unterstützte hausarme Familien	Zuschüsse der Stadt zur Armenverwaltung	Aufgegriffene		
			Bettler	Obdachlose	Landstreicher
1870	1691	158,348 Mk.	47	112	16
1871	1487	191,619	33	112	7
1872	1413	[198,897]	76	103	3
1873	1364	[198,666]	40	89	10
1874	1511	198,198	—	—	—
1875	1608	188,553	—	—	—
1876	1767	249,968	151	128	25
1877	2255	275,056	328	113	34

lation schöpft Mut, die Fabriken nehmen die Arbeit wieder auf, und der Kreislauf beginnt von Neuem. So wechselt Systole und Diastole.

Die Folgen dieser Gestaltung der Dinge für das Leben der Arbeiter sind von A. Thun in seinem Werk über die Industrie am Niederrhein an dem Beispiel der großen Krisis der 70er Jahre eingehend dargelegt worden. Die aufsteigende Entwicklung der dortigen Tuchindustrie begann mit dem Ende des siegreichen Kriegs. Die französische Industrie war durch den Krieg schwer geschädigt, die Lage des deutschen Volkes dagegen erschien in jeder Hinsicht ungemein hoffnungsreich, der Geldüberfluß wirkte ermutigend auf die Spekulation, die Konsumtionskraft schien sehr gesteigert. So fand eine rasche Vermehrung der Produktion statt, die bestehenden Betriebe wurden erweitert und zahlreiche neue gegründet. Von allen Seiten wurden Arbeitskräfte herbeigezogen. Agenten bereisten die landwirtschaftlichen Distrikte, Ostpreußen, Pommern, Posen und warben durch Versprechen hoher Löhne und bereitwilligst angetragene Vorschüsse Arbeiter an. Da der Markt willig auch minderwertige Erzeugnisse aufnahm, so wurde auf die Qualität wenig Gewicht gelegt. Die neuen Arbeiter wurden daher bald voll und mit vollem Lohn beschäftigt. Der wenigstens für ihre Begriffe hohe Lohn reizte zur Vergeudung, um so mehr, als die Ankömmlinge für ihre Aufnahme nichts vorbereitet fanden, keine Wohnungen, keine festen Verhältnisse. Unter diesen Umständen verlotterten sie vielfach und mit ihnen dann auch der alte Stamm, dessen Mißstimmung schon durch die Zuführung immer neuer Konkurrenten und durch die Gleichstellung derselben im Lohn mit den alten Arbeitern erregt wurde. So war schon die Wirkung der aufsteigenden Bewegung für die Arbeiter keineswegs durchweg günstig; für viele wurde sie die Ursache eines zuchtlosen Lebens.

Mit dem Jahre 1873 begann der Rückschlag. Eine große Anzahl von Fabriken gingen ein, die Fallissements vermehrten sich rasch, die Bauthätigkeit kam zum Stillstand, die Arbeitslöhne gingen um ein Drittel und mehr herab, die Arbeiter wurden in Masse entlassen, zunächst natürlich diejenigen, deren Arbeit relativ die teuerste war, die Unzuverlässigen, die nicht mehr voll arbeitsfähigen Alten

baulich eine im wesentlichen homogene Masse, die neuen Großstädte streben auseinander: es entsteht ein Stadtteil, wo der Nationalreichtum wohnt, und am entgegengesetzten Ende die Stadt des Proletariats.

11. Diese innere Auflösung des Volkskörpers, das ist nun eigentlich die soziale Frage. Dieselbe ist nicht eine Magenfrage, wie oft gesagt wird, wenigstens nicht zunächst; die Lebenshaltung der großstädtischen und großindustriellen Arbeiter ist im Durchschnitt, jedenfalls was materielle Genüsse anlangt, nicht schlechter, sondern wahrscheinlich besser als die durchschnittliche Lebenshaltung der Klassen war, aus der sie hervorgegangen sind. Eigentliche Hungersnot, wie sie bis vor Kurzem die europäische Bevölkerung heimsuchte, kommt nicht mehr vor. Vielleicht kommt die Zeit, wo die soziale Frage auch in dieser Gestalt wieder anklopft, wenn nämlich Europa einmal seine ökonomisch-militärische Herrschaft über die anderen Weltteile einbüßen sollte. Die Gestalt, in der die soziale Frage gegenwärtig auftritt, ist die innere Auflösung des Volkskörpers durch die fortschreitende Proletarisirung eines immer mehr anwachsenden Teils der Bevölkerung auf der einen Seite und durch die entsprechende Verfettung auf der anderen Seite. Auf jener Seite geht das persönliche, geistig-moralische Leben durch Verarmung und Isolirung, auf dieser durch Müßiggang und Üppigkeit zu Grunde.

In einem Aufsatz in der Fortnightly Review (Febr. 1879) sagt ein ernsthafter und besonnener englischer Schriftsteller, Matthew Arnold, über die gegenwärtigen Wirkungen der Vermögens-, zunächst der Landverteilung in England: es scheine ihm, daß das System ungeheurer Ungleichheit der Lage und des Eigentums jetzt nicht mehr gut, sondern schlimm wirke, die Vernunft der Dinge nicht für, sondern gegen sich habe; es habe die Tendenz, „die oberen Klassen materialistisch, die mittleren gemein, die unteren brutal zu machen". Die ungeheuren Reichtümer ohne gesellschaftliche Pflichten, mit ihrer durch die Industrie unendlich gesteigerten Macht, Vergnügen und Genüsse zu verschaffen, machten die oberen Klassen üppig und genußsüchtig; die mittleren rieben sich auf in dem vergeblichen Streben, es jenen gleich zu thun, und die unteren sähen sich von aller höheren Kultur ausgeschlossen und auf sich selbst zurückgeworfen. „Ich spreche von Klassen. In allen Klassen giebt es Individuen mit einer glücklichen

So entsteht, was K. Marx die Reservearmee der Industrie genannt und als einen wichtigen Faktor bei der Bildung des „Nationalreichtums" nachgewiesen hat (das Kapital, 24. Kap.): eine fluktuirende Bevölkerung ohne feste Heimat, ohne festen Boden für ihre wirtschaftliche Existenz. In ungünstigen Zeiten wird sie auf öffentliche Kosten, sei es durch private oder öffentliche Armenunterstützung, sei es durch Bezahlung unproduktiver Arbeit, sei es endlich in Gefängnissen und Korrektionsanstalten durchgefüttert; sobald die Konjunktur günstiger wird, steht sie dem Unternehmer zur plötzlichen Steigerung der Produktion und zugleich zur Niederhaltung der Arbeitslöhne zur Verfügung. So gelingt es dem Kapitalisten, der angeblich das Risiko trägt, den Mehrertrag der Arbeit bei günstigen Konjunkturen sich zuzuwenden, den Fehlbetrag bei ungünstigen Zeiten durch Entlassung der Arbeiter auf die Gesammtheit abzuwälzen. „Die armen Nationen, citirt Marx aus Destutt de Tracy, sind die, wo die Masse gut lebt, die reichen die, wo die Masse arm ist". Er giebt zu diesem „Gesetz der kapitalistischen Akkumulation" Illustrationen aus der neuesten englischen Geschichte. —

Nach allem kann man sagen: die kapitalistische Produktionsweise hat die Tendenz, die Gesellschaft in zwei einander fremd und feindselig gegenüberstehende Klassen zu zerlegen, zwischen denen Lebensgemeinschaft nicht mehr stattfindet: in Kapitalisten und Lohnarbeiter. Die Tendenz wirkt, namentlich in Deutschland, noch nicht lange, dennoch sind die Anfänge der Wirkung überall sichtbar. Man achte nur auf die Umbildung unserer Städte: die alten Städte bildeten

Jahr	Eheschließungen	Uneheliche Geburten	Aufgegriffene Dirnen	Diebstähle	Sonstige Polizeivergehen	Gastwirtschaften
1870	597	110	33	113	834	160
1871	590	86	46	202	836	160
1872	785	94	37	203	768	—
1873	736	96	47	192	660	183
1874	736	105	69	—	—	—
1875	732	112	38	—	—	—
1876	634	128	63	268	1285	276
1877	630	132	101	304	1332	305

baulich eine im wesentlichen homogene Masse, die neuen Großstädte streben auseinander: es entsteht ein Stadtteil, wo der Nationalreichtum wohnt, und am entgegengesetzten Ende die Stadt des Proletariats.

11. Diese innere Auflösung des Volkskörpers, das ist nun eigentlich die soziale Frage. Dieselbe ist nicht eine Magenfrage, wie oft gesagt wird, wenigstens nicht zunächst; die Lebenshaltung der großstädtischen und großindustriellen Arbeiter ist im Durchschnitt, jedenfalls was materielle Genüsse anlangt, nicht schlechter, sondern wahrscheinlich besser als die durchschnittliche Lebenshaltung der Klassen war, aus der sie hervorgegangen sind. Eigentliche Hungersnot, wie sie bis vor Kurzem die europäische Bevölkerung heimsuchte, kommt nicht mehr vor. Vielleicht kommt die Zeit, wo die soziale Frage auch in dieser Gestalt wieder anklopft, wenn nämlich Europa einmal seine ökonomisch-militärische Herrschaft über die anderen Weltteile einbüßen sollte. Die Gestalt, in der die soziale Frage gegenwärtig auftritt, ist die innere Auflösung des Volkskörpers durch die fortschreitende Proletarisirung eines immer mehr anwachsenden Teils der Bevölkerung auf der einen Seite und durch die entsprechende Verfettung auf der anderen Seite. Auf jener Seite geht das persönliche, geistig-moralische Leben durch Verarmung und Isolirung, auf dieser durch Müßiggang und Üppigkeit zu Grunde.

In einem Aufsatz in der Fortnightly Review (Febr. 1879) sagt ein ernsthafter und besonnener englischer Schriftsteller, Matthew Arnold, über die gegenwärtigen Wirkungen der Vermögens-, zunächst der Landverteilung in England: es scheine ihm, daß das System ungeheurer Ungleichheit der Lage und des Eigentums jetzt nicht mehr gut, sondern schlimm wirke, die Vernunft der Dinge nicht für, sondern gegen sich habe; es habe die Tendenz, „die oberen Klassen materialistisch, die mittleren gemein, die unteren brutal zu machen". Die ungeheuren Reichtümer ohne gesellschaftliche Pflichten, mit ihrer durch die Industrie unendlich gesteigerten Macht, Vergnügen und Genüsse zu verschaffen, machten die oberen Klassen üppig und genußsüchtig; die mittleren rieben sich auf in dem vergeblichen Streben, es jenen gleich zu thun, und die unteren sähen sich von aller höheren Kultur ausgeschlossen und auf sich selbst zurückgeworfen. „Ich spreche von Klassen. In allen Klassen giebt es Individuen mit einer glücklichen

Naturanlage und einem Instinkt für die Schönheit eines menschlichen Lebens. Das ändert aber nichts am Ganzen. Ich glaube, es ist so, daß trotz glänzender Eigenschaften dieses Volks in weitem Umfang, trotz bewunderungswürdiger Ausnahmen in allen Klassen, wir uns gegenwärtig in der Richtung bewegen, daß unsere höheren Klassen materialistisch, unsere mittleren Klassen gemein und unsere unteren Klassen roh und brutal werden, und daß wir diese Bewegung dem verdanken, was Mr. Gladstone unsere Religion der Ungleichheit nennt."

12. Den Augen der Zeitgenossen ist dieser Proceß der Zersetzung des Volkskörpers lange verdeckt worden und wird manchen noch heute verdeckt durch einen anderen gleichzeitigen Vorgang. In den Kreisen des demokratischen Liberalismus herrscht noch heute die Ansicht, die Gesellschaft bewege sich seit der großen französischen Revolution in der Richtung auf die Ausgleichung der Unterschiede: das Ziel sei die vollkommene Gleichheit.

Diese Ansicht ist nicht ohne Grund. Sie drückt zwei große geschichtliche Vorgänge aus, die sich seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts vollzogen haben: die Aufhebung der ständischen Rechtsunterschiede und die Ausgleichung des gesellschaftlichen Unterschiedes zwischen Adel und Bürgertum.

Bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts stand der Adel der übrigen Bevölkerung mit Einschluß des Bürgertums als geschlossene gesellschaftliche Klasse gegenüber; der Mensch fing nach jenem bekannten Wort erst beim Baron an. Die Trennung war allerdings keine absolute, die Klassen sind in Europa nie zu Kasten erstarrt, namentlich war im Beamten- und Gelehrtentum, wo Nobilitirungen nicht selten waren, die Grenze verwischt. Im ganzen aber war sie doch wohl erkennbar und wurde durch Rechtsunterschiede aufrecht erhalten.

Dieser Unterschied ist im Verlauf des 19. Jahrhunderts so gut wie verschwunden: Adel und Bürgertum bilden gegenwärtig nicht mehr zwei verschiedene gesellschaftliche Klassen, sondern zwei Gruppen innerhalb einer im wesentlichen homogenen Klasse. Längst findet connubium und commercium zwischen den beiden Gruppen statt; bürgerliche Besitzer von Rittergütern sind so wenig auffallend, als industrielle Unternehmer und Gründer in den Reihen des Adels. Bürgerliche Minister sind längst etwas Gewöhnliches. Der alte Begriff der

tausend Thaler Steuern bezahlt und einer, der keinen Groschen in der Tasche hat, als Gleiche gerechnet werden sollen.

13. Das ist die Bewegung in Richtung auf Gleichheit. Nebenher ging, anfangs ganz verdeckt und unsichtbar, die Bewegung in Richtung auf Ungleichheit, die neue Differenziirung der Gesellschaft. Allmälig ist die letztere immer stärker hervorgetreten und gegenwärtig ist es kaum mehr möglich sich darüber zu täuschen, daß sie der Zeit die Signatur giebt und noch mehr der Zukunft die Signatur geben wird. Die Trennung zwischen den beiden neuen Klassen der Gesellschaft, den Kapitalisten und Arbeitern, den Gebildeten und Ungebildeten, beginnt mehr und mehr unser ganzes Volksleben zu beherrschen. Die Lebensgemeinschaft zwischen ihnen ist im wesentlichen schon aufgehoben: sie berühren sich nicht im menschlich-geselligen Verkehr, sie feiern nicht gemeinsame Feste, sie sitzen nicht miteinander zu Tische, sie heiraten nicht untereinander, Mesalliance bedeutet jetzt, die Tochter eines Mannes heiraten, der mit der Hand arbeitet. Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß die Lebensentfremdung zwischen der Familie eines großen Fabrikanten und eines seiner Arbeiter viel größer ist, als diejenige, welche zwischen Adel und Bürgertum im vorigen Jahrhundert, zwischen Herrn und Knecht im Mittelalter bestand. In Arbeit und Genuß, in Denken und Fühlen standen sich der reichsunmittelbare Ritter Götz von Berlichingen und seine Knechte näher, als heute Kapitalist und Arbeiter. Der Vorzug des Ritters vor dem Knecht bestand nicht eigentlich in einem anderen Lebensinhalt, sondern in der Herrschaft selbst. Erst durch das Wachstum der Kultur ist ein erheblicher Unterschied der Lebenshaltung und Bildung herbeigeführt worden; sie steigert die Qualitätsunterschiede der Güter und entfernt dadurch die Menschen von einander im Genießen. Dazu kommt, daß das Band, welches früher mit großer Stärke die Menschen einte, die Religion, mehr und mehr seine Kraft verloren hat. Die Gleichheit vor Gott, die Gleichheit im Angesicht der Ewigkeit stand den früheren Geschlechtern beständig vor Augen, so daß auch das härtere Gemüt diesem Einfluß sich nicht leicht ganz zu entziehen vermochte. Den heute Lebenden ist der Gedanke der Ewigkeit in die Ferne gerückt und damit haben die Unterschiede des zeitlichen Lebens und der Bildung absolute Bedeutung gewonnen.

Wie viel in der gesellschaftlichen Welt seit 100 Jahren sich verändert hat, wie viel weiter die Menschen auseinander gerückt sind, wird am meisten deutlich, wenn man einzelne Lebensläufe aus der früheren Zeit mit dem in der Gegenwart Wirklichen und Möglichen vergleicht. Man nehme z. B. die auch sonst lesenswerte Selbstbiographie K. Fr. Zelters (herausgeg. von Rintel 1861) zur Hand. Zelter war als der Sohn eines wohlhabenden Maurermeisters zu Berlin 1758 geboren. Er besuchte, wie es für Bürgerkinder üblich war, die Lateinschule; im 17. Lebensjahr wurde er Maurerlehrling, machte den regelrechten Lehrgang durch, wurde 1777 Geselle, arbeitete als solcher bis 1782, wo er Meister wurde. Das Meisterstück bestand außer Zeichnungen in dem selbständigen Bau eines großen Hauses, den er mit 50—60 Gesellen ausführte; an diesem Bau mußte er mit eigener Hand einen Eckpfeiler, einen Rauchfang und ein Kreuzgewölbe mauern. Lange übte er nun das Maurerhandwerk in Berlin, bis er im Jahre 1809 vom König zum Professor der Musik ernannt wurde. Er hatte von Jugend auf eine große Neigung zur Musik gehabt, als Maurerlehrling und Geselle war er wöchentlich einmal zu Fuß nach Potsdam gewandert, um bei Fasch Unterricht in der Musik zu nehmen. Durch seine Kompositionen, namentlich von Liedern, hatte er sich längst einen Namen gemacht; er wurde dadurch auch mit Goethe bekannt, mit dem ihn dann eine herzliche Freundschaft verband; der sechsbändige Briefwechsel (1799 beginnend) giebt davon Zeugnis.

Ein Lebenslauf von dieser Art wäre gegenwärtig nicht denkbar. Heutzutage würde Zelter das Gymnasium absolvirt und die Bauakademie besucht, Zeichnungen und Berechnungen gemacht, Physik und Kunstgeschichte studirt haben, würde Baumeister und Reserveofficier geworden sein und vielleicht nie einen einzigen Stein vermauert haben. Er würde zu wirklichen Maurern nur im Verhältnis des Herrn und Unternehmers, nicht aber des Kameraden und Meisters gestanden haben. Oder wäre er Maurer und Kamerad von Maurern gewesen, so würde er nie der Freund eines Geheimrats und Ministers und schwerlich auch Professor der Musik geworden sein.

Ein anderes Beispiel: vor 100 Jahren war es gewöhnlich, daß die Universitätsprofessoren Studenten in Pension nahmen. Man denke

sich den Schrecken, den es heute auch der nicht von Haus aus wohlhabenden Professorenfrau verursachen würde, wenn man ihr vorschlüge, ihre Haushaltung in dieser Weise zur Einnahmequelle zu machen. Wird doch schon die Schullehrerfrau vielleicht nicht ohne einige Bedenken Knaben in Kost und Pflege nehmen. Geht man weiter zurück, so werden die Dinge immer erstaunlicher. Vor 300 Jahren hielt es die Frau des Rektors und Stadtschreibers G. Raubitzer von Sonnenwalde noch für ehrenvoll und gewinnbringend, auf ein Jahr als Amme in ein gräfliches Haus zu ziehen. Ihr Mann hatte als großer Lateinschüler in Torgau bei vier Herren als paedagogus und Hausdiener konditionirt*). Im Mittelalter war überall der Famulus einer Burse oder eines Professors Student und Hausdiener in einer Person. Unter den Lateinschülern und noch unter den Studenten war eine zahlreiche Gruppe, die sich von den Almosen erhielt, welche vor den Thüren in offenem Bettel eingesammelt wurden. Dadurch war es möglich, daß im mittelalterlichen Klerus die ganze Bevölkerung, auch die ärmste Schicht nicht ausgeschlossen, vertreten war; allerdings blieb sie der Regel nach in den niederen Stellen. Im wesentlichen blieb die Sache so bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts; man denke an Winckelmann, Heyne, J. H. Voß, J. G. Fichte u. s. f. Gegenwärtig ist ein erheblicher Bruchteil der Bevölkerung unter der Studentenschaft gar nicht mehr vertreten, die Söhne der Fabrikarbeiter und Tagelöhner kommen nicht mehr auf die Universität und in die gelehrten Berufe. Sie können den ungeheuer gesteigerten Anforderungen an die durchschnittliche Lebenshaltung unserer Studirenden und die Dauer des Studiums nicht mehr entsprechen; und es besteht augenscheinlich bei den Inhabern der gelehrten Berufe eine starke Neigung, diese Ausschließung im Interesse der Standesehre gut zu heißen und zu befördern.

Solche Züge zeigen, wohin die Tendenz der Zeit gerichtet ist: Besitz und geistige Arbeit von der Handarbeit immer reinlicher loszulösen und eine im wesentlichen homogene Klasse der „Besitzenden und Gebildeten" herzustellen.

*) Baltzer im N. Archiv für Sächs. Geschichte Bd. VII, I, S. 3 ff. Über die Lebensverhältnisse und sociale Stellung der Studenten und Gelehrten im Mittelalter habe ich in v. Sybels Histor. Zeitschrift, Jahrgang 1881, gehandelt.

Daß dieſe Entwicklung der Dinge ſchwere Gefahren für Geſundheit und Leben der modernen Kulturvölker mit ſich bringt, kann ſich kein Sehender verhehlen. Die fortſchreitende Proletariſirung und Iſolirung eines immer mehr anwachſenden Teils der Bevölkerung führt uns einem Zuſtand entgegen, der dem ähnlich iſt, aus welchem nach Tocqueville's überzeugender Darſtellung die eigentlichen Schrecken der franzöſiſchen Revolution hervorgebrochen ſind. Iſolirung bringt notwendig Haß, Neid, Mißtrauen und Verachtung hervor. Die Empfindung für den Wert unſerer geiſtigen Kultur und Bildung iſt bei den proletariſirten Maſſen offenbar in beſtändigem Sinken. Die religiös-kirchliche Kultur, die im weſentlichen ungebrochen bis ins 18. Jahrhundert hinein herrſchte, hatte in dem Leben des ganzen Volkes ihren Beſtand. Die moderne Bildung, die Univerſitätswiſſenſchaft und die akademiſche Kunſt hat ihre Wurzeln nicht im Leben der breiten Maſſen der Bevölkerung, ſondern in jener dünnen Schicht der Gebildeten, welche auf der Oberfläche ſchwimmt. Es liegt auf der Hand, daß dieſe Grundlage wenig Sicherheit gegen eine vollſtändige Umwälzung und Zerſtörung bietet. Bis jetzt beherrſchen die Gebildeten die Maſſen durch den Staat und nötigen ſie, für eine Kultur, die ſie nicht verſtehen und nicht mitgenießen, die Mittel zu beſchaffen. Wird der Staat in alle Zukunft als ein hierzu taugliches Mittel ſich erweiſen?

Drittes Kapitel.

Socialismus und ſociale Reform.

1. Die im vorſtehenden Kapitel angedeutete Umbildung des geſellſchaftlichen Körpers kommt in der Entſtehung einer neuen politiſchen Partei zur Erſcheinung: der **ſocialdemokratiſchen**. Die neue Schicht der freien, aber wirtſchaftlich unſelbſtändigen Lohnarbeiter der Großſtädte und der Großinduſtrie bildet den Kern der neuen Partei. Ihr Ziel iſt die Erſetzung der kapitaliſtiſchen Geſellſchaftsordnung durch eine ſocialiſtiſche.

Wir werfen zuerst auf die Geschichte der Partei einen Blick*). Dieselbe reicht nicht weit zurück. Erst gegen die Mitte dieses Jahrhunderts hat sie angefangen sich zu konsolidiren. Zuerst in Frankreich, dem Land der politischen Experimente, hat jene sociale Gruppe politisches Selbstbewußtsein gewonnen. Eine das Leben des Volkes beherrschende Großstadt mit ihrer durch philosophische und politische Gedanken leicht erregbaren Bevölkerung und ihren durch die Revolution tief erregten Massen bot hier für die Ausbreitung neuer politischer und socialer Theoreme den günstigsten Boden. Eine sehr ausgedehnte und sehr centralisirte Staatsverwaltung lud zu dem Versuch ein, durch den Staat die Gesellschaftsordnung umzugestalten. Schon der Revolution und dem Kaiserreich war dieser Gedanke nicht fremd gewesen. Hatte doch schon Rousseau die politische Freiheit auf die sociale Gleichheit gründen wollen, und Robespierre meinte in seinem Namen zu handeln, wenn er die Gesellschaft von den Aristokraten reinigte. Eigentlich theoretische Durchbildung er-

*) Viel Material zur jüngsten Geschichte der socialistischen Bewegung bietet R. Meyer, der Emancipationskampf des vierten Standes 2 Bde. 1874; der erste Band in 2. Aufl. 1882. Über die Entstehung des modernen französischen Socialismus und die gesellschaftliche Entwickelung, die ihn hervorgebracht hat, handelt das vortreffliche und noch immer sehr lehrreiche, die geschichtlichen Erscheinungen mit Begriffen beherrschende Werk von Lorenz Stein, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich, 3 Bde. 1850. Gesichtspunkte und Material zur Geschichte des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lebens und der socialpolitischen Gesetzgebung in England enthält das Werk von Karl Marx, Das Kapital, Bd. I, 2. Aufl. 1872. A. Held, Zwei Bücher zur socialen Geschichte Englands (1881), der erste Band eines größer angelegten, durch den Tod des Verfassers abgebrochenen Werks, giebt die Geschichte der politisch-ökonomischen Theorien und einen Abriß der gesellschaftlichen Entwickelung. — Als geeignet zur Orientirung über diese Fragen nenne ich hier noch: G. Schönberg, die gewerbliche Arbeiterfrage, in dessen Handbuch der polit. Ökonomie, II, 549 ff., H. v. Scheel, die Theorie der socialen Frage (1871) und Unsere socialpolitischen Parteien (1875), A. Lange, die Arbeiterfrage (1870). Vor allem aber verweise ich auf die Schriften A. Schäffles: Kapitalismus und Socialismus (1870); Bau und Leben des socialen Körpers Bd. 3; die Quintessenz des Socialismus (1874) und die Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie (1884), sowie auf die durch Schärfe, Klarheit und Umsicht ausgezeichnete Behandlung dieser Probleme in der zweiten Hälfte von A. Wagners Volkswirtschaftslehre. Endlich nenne ich Rodbertus, Sociale Briefe, 1.—3. Brief 1850/1, der vierte unter dem Titel: das Kapital, herausgegeben von Kozack 1884.

langte der Gedanke in der ausgedehnten socialistischen Litteratur der 20er und 30er Jahre; die Namen von St. Simon, Bazard, Enfantin, Fourier, Comte, Proudhon, Louis Blanc treten darin hervor. L. Blanc hat in seiner Schrift Organisation du travail (1840) die Gedanken zu einem politischen Programm formulirt: Regulirung der Produktion durch den Staat. Das Übel, woran das wirtschaftliche Leben der Gegenwart krankt, ist die völlige Ungeordnetheit der Produktion; Willkür und zufällige Ansichten einzelner Unternehmer und Spekulanten bestimmen dieselbe, daher die Spekulationsgewinne, die Krisen, die Arbeitslosigkeit, das Proletariat. Diese Übel können durch Organisation der Arbeit beseitigt werden; und die Organisation kann und muß der Staat, der schon längst der größte Arbeitgeber und Creditbesitzer ist, in die Hand nehmen. Freilich wird er das nicht thun, so lange die Regierung in den Händen der Kapitalisten und der ihnen dienenden Advokaten und Zeitungsschreiber ist. Der vierte Stand muß also nach politischer Macht streben, um sich selbst von der Lohnknechtschaft zu erlösen und eine gerechte Gesellschaftsordnung herzustellen. — Das Jahr 1848 sah in Frankreich das erste große, freilich vergebliche Ringen des vierten Standes um die Gewalt. Ein zweiter Versuch wurde 1871 blutig zurückgeschlagen.

In England hat der Socialismus bisher wenig Boden gewonnen. Die chartistische Bewegung der 40er Jahre hatte einige Beimischung von revolutionärem Socialismus. Im Ganzen aber haben die Bestrebungen der englischen Arbeiter um Verbesserung ihrer Lage auf dem Boden der bestehenden Gesellschaftsordnung sich bewegt. Sie gehen auf einzelne konkrete Ziele, nicht auf die Verwirklichung eines allgemeinen Gedankens, einer Idee einer besten Ordnung der Dinge. Es erscheint auch hierin der positivistische Geist des englischen Volkes, der so charakteristisch seine ganze geistige und politische Entwickelung von der der Völker des Kontinents unterscheidet: nächste Ziele werden mit ungemeiner Kraft und Zähigkeit verfolgt, in der instinktiven Zuversicht, daß sich die Ordnung der Dinge im Großen von selber nach Maaßgabe des Möglichen und Notwendigen gestalten werde. Das Verfassungenmachen, eine den Franzosen so geläufige Sache, ist den Engländern etwas vollständig Fremdartiges, Verfassungen werden nicht gemacht, sondern sie wachsen. Der englische

Arbeiter teilt den konservativen Zug des ganzen Volkes. Dazu kommt, daß die thatsächliche Verfassung des englischen Staatslebens wenig Ermutigendes für socialpolitische Revolutionsgedanken hat: die Staatsverwaltung ist wenig umfangreich und durchaus unsystematisch und vereinzelt, sie ist nicht geeignet, wie die französische, der Hoffnung Nahrung zu geben, daß durch eine Veränderung der Spitze die ganze Ordnung der Dinge umgestaltet werden könne. Endlich bestehen unter den herrschenden Gesellschaftsklassen nicht die starken Gegensätze, wie sie auf dem Kontinent bestanden und zum Teil noch bestehen; Adel und Bürgertum, die in Frankreich und Deutschland bis vor Kurzem um die Herrschaft rangen, sind in der englischen Parlamentsregierung längst zur Ausgleichung, wenigstens zum Einverständnis über die bestehende Verfassung gelangt. Auch ist nicht zu vergessen, daß die Vorbereitung des Bodens durch die Aufklärung in England nicht stattgefunden hat; das geistige Leben ist nicht minder konservativ als das politische, der kirchliche Glaube gehört mit zur besten Verfassung.

Deutschland war hinter Frankreich und England in der Entfaltung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens zurückgeblieben. Die Großindustrie und die Großstädte haben hier erst seit wenigen Jahrzehnten sich entwickelt. Im Jahre 1848 standen Bürgertum und vierter Stand unter dem Namen des Volkes hier noch im Kampf gegen Regierung und Adel zusammen. Seitdem hat die Zersetzung des alten Volkes schnelle Fortschritte gemacht; am Anfang der 60er Jahre war der Gegensatz zwischen Kapitalisten und Arbeitern so weit ausgebildet, daß die socialistische Agitation bereiteten Boden fand. Es war Lassalle, der den vorhandenen Gegensatz zum Bewußtsein brachte und die socialdemokratische Partei gründete. Seitdem hat diese Partei sich schnell ausgebreitet; das Zurücktreten der alten politischen Gegensätze in der äußeren und inneren Politik, das Herausgehen des Liberalismus aus der Defensive, das Eintreten des Bürgertums in den Kampf um Parlamentsregierung, die liberalistische Gesetzgebung und das allgemeine Wahlrecht, alle diese Dinge haben im Verein mit der allgemeinen Schulbildung die Zunahme der Socialdemokratie begünstigt. In der Ausbildung socialistischer Theorien war übrigens Deutschland weniger zurückgeblieben. Es sind hier

namentlich zwei Männer zu nennen, K. Marx und K. Rodbertus, von denen der erste auf die internationale socialistische Partei und ihre Agitatoren, der andere auf die Gruppe der Männer, die man mit dem Necknamen der Kathedersocialisten benannt, bedeutenden Einfluß geübt hat.

2. Das Ziel, das der neuen Partei in unbestimmten Umrissen vor Augen schwebt, ist die Ersetzung der privatkapitalistischen Gesellschaftsordnung durch eine neue Gesellschaftsordnung, die wesentlich durch zwei Stücke von jener sich unterscheidet: das Eigentum an den Produktionsmitteln und die Anordnung und Leitung der Produktion geht aus der Hand der Kapitalisten an die Gesellschaft und ihre Organe über. Damit tritt zugleich eine Änderung der Verteilung in dem Sinne ein, daß an die Stelle des Lohnes und der Rente eine dem gesellschaftlichen Wert der Arbeitsleistung entsprechende Quote vom Gesammtertrag tritt.

So etwa läßt sich der positive Kern des socialistischen Programms formuliren.

Das politische Programm der socialdemokratischen Partei enthält dazu manche andere Dinge. Von den Gegnern pflegt als sein Inhalt einfach der allgemeine Umsturz bezeichnet zu werden: Umsturz der Staats- und Gesellschaftsordnung, Abschaffung des Eigentums, der Ehe, der Familie, der Kirche und Religion, der Monarchie und so fort. Und in der That bildete und bildet in der agitatorischen Beredsamkeit die Verneinung des Bestehenden, und zwar nicht nur der bestehenden Gesellschaftsordnung, sondern die Verneinung aller bestehenden Ordnungen so sehr den wesentlichen Inhalt, daß jene Verwerfungsformel nicht ohne Grund ist. Die Partei ist eben noch reine Revolutionspartei. Ihre nächste Aufgabe erblickt sie nicht in Verbesserungen und Reformen der gegebenen Ordnungen, sondern in der Ausbreitung der Empfindung ihrer Unerträglichkeit und der Überzeugung von ihrer Unverbesserlichkeit. Ihre Führer sprechen sich darüber mit der vollsten Offenheit aus; ihre Teilnahme am politischen Leben sei zunächst lediglich durch das Interesse an der dadurch ermöglichten Agitation, nicht durch die Absicht positiver Mitarbeit an der Gesetzgebung des heutigen Staats bestimmt.

Dasselbe gilt auch von der litterarischen Produktion der

gegenwärtigen Partei: sie ist wesentlich Anklage des Bestehenden. Über das, was an die Stelle treten soll, findet man nur vage Allgemeinheiten und gelegentlich eine utopistische Deklamation. Vor der zusammenhängenden Beschreibung des künftigen Gesellschaftszustandes, wie sie in der älteren socialistischen Litteratur gewöhnlich ist, scheut man zurück. Ein typisches Beispiel ist A. Bebels Buch: Die Frau (1883). Nachdem auf 192 Seiten über die Frau in der Vergangenheit und Gegenwart gehandelt ist, wobei denn auch alles Übrige, was die Partei gegen Vergangenheit und Gegenwart auf dem Herzen hat, zur Sprache kommt, wird die Zukunft der Frau auf 3 Seiten abgethan: dies Kapitel kann kurz sein, heißt es, denn was wir fordern, geht aus dem bisherigen hervor. In der That, das Nichtsein dessen, was ist, ist eigentlich das, was gewollt wird; ein faßbarer positiver Gedanke von einer Organisation des Familienlebens und des Familienrechts kommt in dem Buch überhaupt nicht zum Vorschein. Oder vielmehr jede positive Ordnung wird ausdrücklich abgelehnt: „in der Liebeswahl ist die Frau frei, so gut wie der Mann; sie freiet oder läßt sich freien und schließt den Bund aus keiner anderen Rücksicht, als auf ihre Neigung. Dieser Bund ist wie in der Urzeit ein Privatvertrag ohne Dazwischenkunft eines Funktionärs. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist genau ebenso jedes Einzelnen persönliche Sache, wie die Befriedigung jedes anderen Naturtriebes. Er hat niemandem Rechenschaft darüber zu geben. Stellt sich Unverträglichkeit, Enttäuschung, Abneigung heraus, so gebietet die Moral das unnatürlich gewordene Verhältnis zu lösen". Also vollkommene Freiheit von Stunde zu Stunde; der Inhalt des Verhältnisses ist die Befriedigung des Geschlechtstriebes, „wie in der Urzeit"; von Rechten und Pflichten ist hier gar keine Rede. Wobei denn die Blindheit des Verfassers so groß ist, daß er diesen Zustand als die Befreiung des Weibes aus der Eheknechtschaft fordert. Als ob die Ausbildung des Eherechts im Interesse des Mannes als des Sklavenhalters geschehen wäre, nicht aber zum Schutz des Weibes gegen die Willkür des Mannes, der, nachdem „Enttäuschung" eingetreten, das Weib fortschicken und Abwechslung suchen möchte; und ferner zum Schutz der Kinder und der Zukunft des Geschlechts.

Ja die Kinder; was soll denn mit ihnen werden, wenn die freie

namentlich zwei Männer zu nennen, K. Marx und K. Rodbertus, von denen der erste auf die internationale socialistische Partei und ihre Agitatoren, der andere auf die Gruppe der Männer, die man mit dem Necknamen der Kathedersocialisten benannt, bedeutenden Einfluß geübt hat.

2. Das Ziel, das der neuen Partei in unbestimmten Umrissen vor Augen schwebt, ist die Ersetzung der privatkapitalistischen Gesellschaftsordnung durch eine neue Gesellschaftsordnung, die wesentlich durch zwei Stücke von jener sich unterscheidet: das Eigentum an den Produktionsmitteln und die Anordnung und Leitung der Produktion geht aus der Hand der Kapitalisten an die Gesellschaft und ihre Organe über. Damit tritt zugleich eine Änderung der Verteilung in dem Sinne ein, daß an die Stelle des Lohnes und der Rente eine dem gesellschaftlichen Wert der Arbeitsleistung entsprechende Quote vom Gesammtertrag tritt.

So etwa läßt sich der positive Kern des socialistischen Programms formuliren.

Das politische Programm der socialdemokratischen Partei enthält dazu manche andere Dinge. Von den Gegnern pflegt als sein Inhalt einfach der allgemeine Umsturz bezeichnet zu werden: Umsturz der Staats- und Gesellschaftsordnung, Abschaffung des Eigentums, der Ehe, der Familie, der Kirche und Religion, der Monarchie und so fort. Und in der That bildete und bildet in der agitatorischen Beredsamkeit die Verneinung des Bestehenden, und zwar nicht nur der bestehenden Gesellschaftsordnung, sondern die Verneinung aller bestehenden Ordnungen so sehr den wesentlichen Inhalt, daß jene Verwerfungsformel nicht ohne Grund ist. Die Partei ist eben noch reine Revolutionspartei. Ihre nächste Aufgabe erblickt sie nicht in Verbesserungen und Reformen der gegebenen Ordnungen, sondern in der Ausbreitung der Empfindung ihrer Unerträglichkeit und der Überzeugung von ihrer Unverbesserlichkeit. Ihre Führer sprechen sich darüber mit der vollsten Offenheit aus; ihre Teilnahme am politischen Leben sei zunächst lediglich durch das Interesse an der dadurch ermöglichten Agitation, nicht durch die Absicht positiver Mitarbeit an der Gesetzgebung des heutigen Staats bestimmt.

Dasselbe gilt auch von der litterarischen Produktion der

sie soll das Individuum aufziehen, unterrichten, ausbilden, ihm Teil an allen ihren Gütern gewähren; dafür wird das Individuum geruhen, sich eine Arbeit, die ihm zusagt, zu wählen und etwa 3 Stunden täglich zu seiner Erholung sich beschäftigen; es wird sodann mit einem ebenso souveränen Individuum des anderen Geschlechts zur Befriedigung seines Geschlechtstriebes sich vereinigen, die Gesellschaft wird ihm seine Kinder aufziehen, und so beginnt der Kreislauf von neuem.

Aber wer ist denn, so möchte ein Neugieriger fragen, diese treffliche Dame „Gesellschaft"? Kann sie auch die Mutterbrust reichen oder Hemden nähen? Oder braucht sie dazu wieder Individuen? Und wie, wenn nun diese Individuen statt anderer Leute Kinder aufzuziehen, auch lieber ihre eigenen der „Gesellschaft" übergeben?

Was übrigens in dieser Litteratur am peinlichsten berührt, das ist nicht der Leichtsinn hinsichtlich der Zukunft, auch nicht die Beschimpfung der Gegenwart, sondern der vollständige Mangel an Pietät gegen die Vergangenheit. Ein gläubiger Leser, der eben ein Werk wie Bebels Buch über die Frau durchgelesen hat, wird die Empfindung haben: der Inhalt der ganzen bisherigen Geschichte sei nichts als eine einzige große Verschwörung der Kapitalisten und Pfaffen gegen die Glückseligkeit „des Volks". Alles ist Unsinn und Verruchtheit, Griechentum und Römertum, Judentum und Christentum, Katholicismus und Protestantismus, Monarchie und Parlamentarismus, alle gingen sie immer darauf aus, die Masse zu knechten und die Wahrheit zu unterdrücken.

Wir wollen im Folgenden, absehend von diesen anhangenden Verneinungen, blos mit dem Gedanken einer neuen Gesellschaftsordnung uns beschäftigen. An sich stehen Verwerfung der Religion, des Königtums, der Ehe u. s. w. nicht in notwendiger Verbindung mit dem Socialismus. Fast könnte man sagen, im Gegenteil: eine wirkliche Monarchie hat immer die Tendenz, das persönliche Verdienst auf Kosten der Geburt zur Geltung zu bringen; und eine socialistisch konstituirte Gesellschaft müßte zuletzt, wenn sie überall Bestand haben sollte, in der Einheit eines Glaubens wurzeln, welcher die Kraft einer Religion hätte, wie Comte einsah; und ebenso würde Befestigung und Wiederherstellung, nicht Lockerung des Familienlebens der größte

Gewinn sein, den eine höher organisirte Gesellschaft der Wohlfahrt der Menschheit bringen könnte.

Übrigens begegnet der socialdemokratischen Partei in dieser Leidenschaft des Verneinens nicht etwas Unerhörtes. Jede neue Partei kommt als allgemeine Revolutionspartei auf die Welt; jede weiß eher, was sie nicht will, als was sie will. Das positive Programm arbeitet sich immer erst beim Zusammenstoß mit der Wirklichkeit in fortschreitender Beschränkung durch das Mögliche und Notwendige aus. Die französische Oppositionslitteratur des 18. Jahrh. hat dieselbe Leidenschaft des Verneinens. Auch sie kannte keine Ehrfurcht gegen die Vergangenheit und keine Bedenken und Zweifel hinsichtlich der Zukunft.

3. Ehe wir zu einer näheren Betrachtung der socialistischen Gesellschaftsordnung in ihrer inneren Möglichkeit uns wenden, mag hier noch eine Bemerkung über die Rechtsfrage ihren Ort finden.

An die Spitze stelle ich den Satz: die Umformung der Eigentums- und Gesellschaftsordnung ist nicht eine Frage des Rechts, sondern der Zweckmäßigkeit oder der teleologischen Notwendigkeit.

Das gilt zunächst gegen diejenigen, welche die bestehende Gesellschafts- und Eigentumsordnung durch Berufung auf das bestehende Recht verteidigen: nur durch Rechtsbruch sei die erstrebte Veränderung zu erreichen. — Hiergegen wäre zu sagen: es giebt kein Recht auf die ewige Fortdauer der gegenwärtig bestehenden Eigentumsordnung. Es giebt Rechte auf bestimmte Sachen oder Leistungen auf Grund der bestehenden Eigentumsordnung, aber niemand hat einen Rechtsanspruch, ihr Bestehen überhaupt zu fordern oder ihrer Veränderung zu widersprechen. Das Eigentumsrecht ist durch den Staat geschaffen, er könnte, ohne Unrecht zu thun, eines Tages erklären, er werde von diesem und diesem Termin ab den Schutz des Eigentums nicht mehr zu seinen Aufgaben rechnen, mit demselben Recht, mit dem er erklärt hat, er rechne die Erzwingung der Trauung, der Taufe, des Glaubensbekenntnisses nicht mehr zu seinen Aufgaben. Es wäre die Selbstauflösung des Staates und der Untergang des Volks, aber es giebt keinen Rechtstitel, aus dem er zu entstehen und zu bestehen verpflichtet wäre. Die bestehende Eigentumsordnung ist durch ihre teleologische Notwendigkeit entstanden, und darauf beruht ihre Heiligkeit. Eben

dieselbe Notwendigkeit kann auch zu ihrer Umbildung raten, wie sie es wiederholt gethan hat, z. B. in der Auflösung des Gesammteigentums an Grund und Boden oder in der Auflösung der alten Unterthänigkeitsverhältnisse, und dagegen giebt es, wie keinen Rechtsweg, so auch keinen Rechtstitel.

Übrigens giebt es ja auch innerhalb der bestehenden Rechtsordnung kein absolutes Eigentum. Es kann jederzeit im Wege des Rechts Beschränkung und Aufhebung desselben stattfinden. Das Besteuerungsrecht ist die Befugnis des Staates, von dem Eigentum der Unterthanen so viel einzuziehen, als er für gut und zweckmäßig findet zu brauchen; und er selbst bestimmt Umfang, Form und Maßstab dieser Einziehung, ohne daß ihm ein Einspruchsrecht der Einzelnen entgegenstände. Gegen eine progressive Erbschaftssteuer giebt es vielleicht sehr starke Zweckmäßigkeitsgründe, aber keinen Rechtstitel. Und doch ist augenscheinlich, daß es auf diesem Wege möglich wäre, in beliebigem Umfang das Eigentum einzuziehen. — Ebenso findet Beschränkung im Gebrauch aus dem Gesichtspunkt des öffentlichen Interesses statt, z. B. des Eigentums am Wald. Hier ist der Schutz der Gesammtwohlfahrt gegen unverständige und selbstsüchtige Benutzung des Eigentums so dringlich erschienen, daß die Gesetzgebung gegen die letztere einschreitet. Es ist nicht zweifelhaft, daß sie mit ähnlichen Beschränkungen der Benutzung von Acker und Wiese einschreiten würde, falls eine in ähnlicher Weise empfindliche Schädigung der Gesammtheit durch die freie Verfügung des Einzelnen hier eintreten könne. Ich zweifle daran, ob unsere Gesetzgebung ruhig zusehen würde, wenn etwa ein Finanzbaron einen ganzen Kreis oder eine Provinz durch Auskaufung aller Besitzer an sich brächte, und den ganzen Grund und Boden in einen einzigen großen Jagdpark oder, in einem Anfall menschenfeindlicher Laune, in einen Sumpf oder See verwandelte. Schwerlich würde unseren Staatsmännern und Gesetzgebern die Geduld der englischen gegenüber gewissen von ferne vergleichbaren Vorgängen beiwohnen. Und dasselbe gilt offenbar von Gruben und Hütten, von Verkehrs- und Industrieunternehmungen. Einer unsinnigen und die Zukunft bedrohenden Verwüstung von Kohle und Eisen unter dem Titel des Eigentumsgebrauchs könnte augenscheinlich ein industrielles Volk ebenso wenig mit Ruhe zusehen, wie ein ackerbauendes der Zerstörung seines Bodens.

Also für rechtlich unmöglich kann die Überführung der Produktionsmittel aus dem Privateigentum in Kollektiveigentum nicht gehalten werden. Die Verteidigung des Privateigentums muß sich auf Zweckmäßigkeitsgründe stützen und das mag ihr, wie gegenwärtig die Dinge liegen, nicht schwer fallen. Es mag aber die Zeit kommen und vielleicht nahe sein, wo wenigstens für gewisse Kategorien des Privateigentums die Zweckmäßigkeit nicht mehr in dieser Stärke oder überhaupt nicht mehr spricht.

Hinzuzufügen wäre allerdings, daß eine irgend welche Schadloshaltung der bisherigen Besitzer eine Forderung der Billigkeit, vermutlich auch der Zweckmäßigkeit wäre. Freilich könnte dieselbe nun nicht durch Kapitalüberweisung stattfinden, sondern nur durch eine Rente, d. h. durch die in irgend einer Form stattfindende Anweisung auf einen irgendwie großen Betrag von Genußmitteln, die aus dem Arbeitsertrag der Gesammtheit nach Wahl entnommen würden. Es ist der Gedanke von Rodbertus: Ablösung des Privateigentums von den Produktionsmitteln durch eine feste Rente. Die Rente wäre auch im Interesse der Gesammtheit notwendig, schon um einer plötzlichen Veränderung der Produktion, die nun einmal auf das Vorhandensein von Rentenempfängern eingerichtet sei, vorzubeugen. Damit werde keineswegs die Umwandlung illusorisch gemacht. Die Socialisirung der Produktion sei an sich mit jeder Verteilungsart verträglich. Und auch die Rückwirkung auf die Verteilung werde nicht ausbleiben. Zunächst werde, bei voraussichtlich auch fernerhin steigender Produktion, der verhältnismäßige Teil des Gesammteinkommens, der den Rentenbeziehern zufalle, beständig kleiner. Während bisher die Steigerung der Produktion wesentlich oder allein zur Vergrößerung des Rentenertrags verwendet worden sei, werde derselbe nach jener Veränderung den Arbeitern zu gute kommen. Dazu werde die Rente einerseits durch Wegfall unbeerbter Rente (denn Erblichkeit, wenn auch nicht in dem Umfang, in welchem sie jetzt am Eigentum haftet, würde auch jener Rente beizulegen sein), fortwährend abnehmen, andererseits durch Teilung so verkleinert werden, daß die Nachkommen der Rentner, da ja nun ein neues Anwachsen ausgeschlossen sei, die Stellung müßiger Rentiers, wenn sie anders dazu neigen sollten, würden aufgeben müssen.

Diese selbe Betrachtung, daß also die Frage des Übergangs zum Kollektiveigentum an den Produktionsmitteln nicht eine Frage des Rechts, sondern der Zweckmäßigkeit ist, gilt nun aber nicht minder gegen die socialistischen Kritiker des Eigentums. Von ihnen pflegt diese Veränderung zwar nicht im Namen des formellen Rechts, wohl aber des natürlichen Rechts oder der Gerechtigkeit gefordert zu werden. Die Anschauung, welche der Haupttheoretiker der socialdemokratischen Partei, K. Marx vertritt, spitzt sich auf den Satz zu: jedes Einkommen, das aus Kapitalbesitz fließt, ist, naturrechtlich angesehen, Diebstahl; es wird durch die Aneignung des Ertrags fremder Arbeit erworben: der Arbeiter erhält von dem wirklichen Ertrag seiner Arbeit nur einen Teil, den anderen steckt der spekulirende Kapitalist in die Tasche. Die Sache vollzieht sich so: der Kapitalist kauft Arbeit zum Marktpreis, dem herrschenden Lohnsatz, auf; das Erzeugnis der Arbeit gehört ihm, er bringt es als Waare auf den Markt und verkauft es mit Gewinn. Den Unterschied zwischen dem Preis, den er gezahlt und dem Preis, den er bedingt, den Mehrwert der Waare über die Arbeitskosten, steckt er in die Tasche; er dient ihm teils zu standesgemäßer Lebenshaltung, teils zur Vermehrung des Kapitals, d. h. zur Vermehrung seines Vermögens, Mehrwert aufzusaugen. — Und warum gehen die Arbeiter auf diesen unvorteilhaften Handel ein? Weil sie in einer beständigen Notlage sind: da sie selbst keine Produktionsmittel haben, müssen sie ihre Arbeitskraft um sie zu verwerten, an den Besitzer von Produktionsmitteln, den Kapitalisten, verkaufen. Der Marktpreis der Arbeit schwankt, wie der jeder reproducirbaren Waare, um die Wiederherstellungskosten; fällt er erheblich darunter, so wird allmälig das Angebot von Arbeit vermindert, indem Hunger und Elend das heranwachsende Geschlecht decimiren; steigt er erheblich darüber, so steigt die Volksvermehrung, die Kindersterblichkeit nimmt ab, das Angebot von Arbeit wird größer, bis der Lohn wieder auf oder unter das Niveau der Erhaltungs- und Wiederherstellungskosten der Arbeitskräfte sinkt. Der Arbeitslohn kann also nie erheblich über das zur Bestreitung des Lebens eben Notwendige sich erheben. Diese beständige Notlage des Arbeiters benutzt der Kapitalist, ihm seine einzige „Waare", die Arbeit, wucherisch abzudringen und sich den Mehrwert des Produkts der Arbeit anzueignen.

Man kann die Darstellung der Thatsachen gelten lassen: es ist so, daß der unternehmende Kapitalist die Arbeit, wie jede andere Waare, so wohlfeil als möglich einkauft, daß er das Produkt derselben sich aneignet, daß er dasselbe auf den Markt bringt und um einen Preis, der den Einkaufspreis der Arbeit übersteigt, verkauft und daß dieser Mehrwert in seine Tasche fließt. — Aber ist das Unrecht, oder wenn nicht Unrecht, doch unbillig? Mir scheint, nicht notwendig. Es wäre unbillig, wenn die Produkte wirklich allein durch die Thätigkeit der „Hände" hervorgebracht wären. Ist das der Fall? Offenbar nicht. Sondern außer den Händen [illegible] die Werkzeuge, die Maschinen, die Anlagen, die Produktionsmittel aller Art, die der Kapitalist-Unternehmer zur Verfügung stellte, mitgewirkt. Mitgewirkt hat ferner (wir nehmen zunächst an, daß der Kapitalist zugleich der persönliche Leiter der Unternehmung ist, wie es ja thatsächlich im weiten Umfang der Fall ist), die kaufmännische Umsicht, das Regierungsgeschick, die technische Einsicht des Unternehmers. Sind diese letzteren Dinge, um zunächst bei ihnen zu verweilen, etwa unerheblich? haben im Grunde doch die Hände die Arbeit gethan und das Produkt hervorgebracht? Wer das behauptet, der wird denn auch behaupten müssen, daß die Siege Napoleons oder Friedrichs des Großen im Grunde doch von den Soldaten erfochten seien und daß, wie dort der Ertrag, so hier der Ruhm durch eine Art von Diebstahl denen, die ihn in Wirklichkeit erarbeitet hätten, weggenommen und von Unternehmern angeeignet worden sei. Hat Friedrich, hat Napoleon in allen seinen Schlachten einen einzigen Feind getödtet? Hat er eine einzige Flinte losgedrückt? Hat er ein einziges Mal Posten gestanden? Sondern alles hat er seine Leute thun lassen; er selbst hielt sich hinter der Front auf, wohin nur selten eine feindliche Kugel sich verirrte. Aber hinterher, bei Triumpheinzügen, da war er voran, in den Bulletins, da wurde seine Name genannt, nicht der der armen Teufel, die sich für seinen Ruhm hatten zerschießen lassen. So etwa könnte man im Styl jener Agitationslitteratur die militärische Geschichte verarbeiten. Ist die Sache hier unsinnig, ist es recht und billig, daß hier der Erfolg in erster Linie den dirigirenden, und nicht den motorischen Organen zugeschrieben wird, so wird es auch in der wirtschaftlichen Welt nicht anders sein: die dirigirenden Organe erzeugen den Reichtum

eines Landes, freilich indem sie die motorischen Kräfte in zweckmäßige Bewegung setzen. Wer das leugnet, gleicht, um ein treffendes Bild Höffdings zu gebrauchen, dem Mann, der behauptet, nicht der Organist, sondern der Bälgentreter mache die Musik; arbeitet dieser doch mit dem ganzen Leibe, während jener kaum die Finger ein wenig bewegt.

Nun gut, möchte erwidert werden, die geistigen Kräfte der Unternehmung und Leitung, die haben in der That einen bedeutsamen Anteil an der Produktion und sie verdienen einen entsprechenden Anteil am Ertrag. Aber darum handelt es sich nicht, sondern um den Anteil des Kapitalisten als solchen. Jene sind ja auch Arbeitskräfte, auch ihre Arbeit wird oft genug von den Kapitalisten gekauft. Eine Vereinigung von Kapitalien unter dem Namen Aktiengesellschaft kauft eine Erfindung, ein Patent, nimmt dann einige technische und kaufmännische Kräfte und tausend Arbeiter in Dienst um die Erfindung auszubeuten. Hier haben wir das Verhältnis ganz rein: der Kapitalist-Aktionär versteht nichts vom Betrieb, nichts vom Ein- und Verkauf, er thut überhaupt nichts zu der ganzen Sache, er arbeitet nicht, er spekulirt nicht, er kümmert sich um nichts; erst am Schluß des Rechnungsjahres taucht er auf und trägt die Dividende davon, den Mehrwert, der übrig bleibt nach Abzug aller Arbeitslöhne. Sein einziger Rechtstitel ist die Aktie, die Bescheinigung, daß er Kapital dazu gegeben hat.

Und woher hat er das Kapital? — O, antwortet der Mehrwertstheoretiker, das haben seine Vorfahren durch Land- und Seeraub, oder durch Unterjochung und Austreibung, durch Spekulation und Ausbeutung gewonnen. Geschaffen ist es unter allen Umständen durch Arbeiter. — Sicherlich, durch Arbeiter. Aber unwahr wird dieser Satz wieder, wenn damit gemeint ist, es seien die Handarbeiter, die ausschließlich durch ihre Arbeit das Kapital erzeugt hätten. Der Kapitalreichtum Englands ist nicht hervorgebracht von seinen Fabrikarbeitern und Tagelöhnern, seinen Matrosen und Handlangern, mit mehr Recht wird man sagen, er ist hervorgebracht von seinen Kaufleuten und Fabrikanten, von seinen Entdeckern und Erfindern, und nicht zu vergessen, von seinen Staatsmännern und Feldherren. Freilich nicht ohne die Hülfe der Handarbeiter; auch Napoleon hat seine Siege nicht ohne Soldaten erfochten; aber doch sagen wir,

er habe sie erfochten, und nicht die Soldaten. So wird es auch gelten zu sagen, die großen Erfinder und Unternehmer, die großen Seefahrer und Kaufleute, die großen Führer des Volks im Krieg und Frieden, die haben den Reichtum des Landes hervorgebracht, indem sie den Händen die Wege wiesen. Die Bismarck und Moltke sind in erster Linie die Schöpfer des neuen deutschen Nationalreichtums, sie haben dem deutschen Volk das Vertrauen zu seiner Kraft, in der Welt sich durchzusetzen, wieder erobert, sie haben seinen Credit bei den Völkern gesteigert, sein Absatzgebiet erweitert, seinen Kaufleuten und Fabrikanten Mut und Unternehmungslust gemacht. Die Hände sind auch notwendig, aber doch nur als Werkzeuge in der Hand der Führer.

Das ist freilich nicht eine demokratische Wahrheit, aber vielleicht ist die Wahrheit so wenig als die Natur demokratisch. Zur Beruhigung eines demokratischen Gemüts könnte man nur etwa dies hinzufügen: unter den Arbeitern waren vermutlich auch Leute, die unter günstigen Umständen hätten Führer werden können. Das ist möglich, vielleicht waren unter den Soldaten Napoleons eine ganze Anzahl latenter Napoleons. Das ändert aber nichts daran, daß thatsächlich doch eben Napoleon, und nicht jene latenten Genies, Führer und Sieger war.

Aber, so möchte nun weiter gesagt werden, finden wir denn das Kapital etwa blos in den Händen jener, durch ihre Natur zur Führung Berufenen? Finden wir es nicht ebenso gut in den Händen von Gründern und Börsenspielern, von Wucherern und Erbschleichern? Ist nicht die Masse des Besitzes in Händen, denen er ohne alles und jedes Zuthun, durch Konjunktur, durch Erbschaft zugefallen ist? Haben etwa die Berliner Hausbesitzer die Politik gemacht, die Schlachten geschlagen, wodurch Berlin die Hauptstadt Deutschlands geworden ist? Aber die Milliarden sind ihnen und allen Anderen, die mit ihnen durch den Aufschwung des wirtschaftlichen Lebens emporgehoben worden sind, in die Taschen geflossen.

Sicherlich, es ist so. Und hier beginnt die Berechtigung jenes Urteils über „die Kapitalisten". Um von der räuberisch-spekulativen Erwerbsart zu schweigen, so wird man allerdings sagen müssen: auch der Erbe ehrlich erworbenen Kapitals, auch der durch Konjunktur

Bereicherte muß seinen Besitz rechtfertigen und zu einem gerechten machen durch wertvolle Leistungen irgend welcher Art für die Gesammtheit, sei es nun, daß er an seinem Ort als Vorsteher und Leiter der Produktion thätig ist, sei es, daß er seinen Rentenbezug benutzt, um, von wirtschaftlicher Arbeitsleistung befreit, anderen Aufgaben des Volkslebens seine Kräfte zu widmen, der Kunst und Wissenschaft, der Politik und Verwaltung, oder der freien gemeinnützigen Thätigkeit in irgend welcher Gestalt. Wer gar keine Gegenleistung aufzuweisen hat, wer nur geboren ist, die Früchte der Arbeit Anderer zu verzehren, der verfällt allerdings jenem Urteil des Kritikers des Kapitals. Rententitel sind eine Anweisung auf einen Teil des Ertrages der gesellschaftlichen Arbeit; wer denselben hinnimmt ohne der Gesellschaft etwas zu leisten, der lebt allerdings vom Ertrag fremder Arbeit. Der reine Kapitalist, der nichts ist als Kapitalist, ist in der That eine unnütze Beschwerung des gesellschaftlichen Haushalts; und eine Eigentumsordnung, die Scharen von derartigen Drohnen aufzieht, unterliegt allerdings gegründeten Bedenken hinsichtlich ihrer teleologischen Notwendigkeit. Es wird dann Zeit, in Erwägung zu ziehen, ob es nicht eine andere Form gebe, die leitenden Kräfte für das Gesammtleben zu finden und auszustatten, als durch Vererbung des Kapitals. Für wichtige Zwecke des Volkslebens ist diese Form zum Teil gefunden in Gestalt des Gehalts, des Honorars. Würde es einmal notwendig und möglich, auch für die Leitung der wirtschaftlichen Produktion durch gesellschaftliche Fürsorge Organe zu bilden und zu bestimmen, dann würden die Kapitalisten in der That ganz überflüssig sein und ohne Schaden für die Gesammtheit, wie die Drohnen in einem Bienenstock, beseitigt werden können. So lange sie dagegen noch der Regel nach die besten und zuverlässigsten Leiter des wirtschaftlichen Lebens der Gesellschaft sind, die diese haben kann, so lange wird sie gut thun, sich derselben zu bedienen. Nicht den Kapitalisten als Unternehmer, sondern den Kapitalisten als müßigen Rentner trifft die socialistische Kritik: jener ist Verwalter des Volksvermögens, dieser Parasit.

4. Wir wenden uns nun zu einer genaueren Betrachtung des socialistischen Gesellschaftsprogramms. A. Schäffle hat in dem kleinen Schriftchen „die Quintessenz des Socialismus" den Entwurf einer

socialistischen Gesellschaftsordnung vorgelegt, nicht als sein eigenes Programm, sondern als einen Versuch, aus dem Princip die sekundären Veränderungen zu entwickeln. Zum Teil sind diese Andeutungen im dritten Band seines großen Werkes über Bau und Leben des socialen Körpers weiter ausgeführt. In der Hauptsache sind es die folgenden:

1) Das Eigentum an den Produktionsmitteln (Kapital und Grund und Boden) ist bei der Gesellschaft.

2) Anordnung und Leitung der Produktion gehen von den Kapitalisten an Organe d[illegible]lschaft über. Durch diese wird Menge und Beschaffenheit der zu erzeugenden Güter, nach voraufgegangener Abschätzung des voraussichtlichen Bedarfs sowie der vorhandenen Mittel und Kräfte, angeordnet. Die Ausführung der Anordnungen geschieht durch Berufsgenossenschaften, denen die einzelnen Produktionsgenossenschaften organisch eingeordnet sind. Schäffle betont dabei zweierlei: unmöglich wäre die freie Kommune als selbständige Wirtschaftseinheit, wie sie wohl von socialistischer Seite als Ideal hingestellt wird. Das bedeutete nichts anderes als Zertrümmerung der Wirtschaftseinheit und der Produktion im großen Styl, welche die kapitalistische Ära geschaffen, die Rückkehr zu einer niederen Stufe der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit. Gegliederte Berufsgenossenschaften, etwa von dem Umfang der nationalen Gruppen, wären die allein denkbaren Träger der socialisirten Arbeitsleistung. Produktionskartelle zeigen etwa den Weg. Andererseits wäre unmöglich oder hätte wenigstens schwerste Gefahren im Gefolge die Verstaatlichung des ganzen Wirtschaftslebens; es müßte vielmehr die Gesellschaftsorganisation zwar unter der allgemeinen Staats- und Rechtsordnung stehen, dabei aber ein großes Maaß selbständiger Bewegung haben. Den Berufs- und Produktionsgenossenschaften müßte die innere Gliederung, die Bestimmung ihrer Vorsteher, die Anordnung der Arbeit, die Verwendung der einzelnen Glieder u. s. w. innerhalb allgemeiner Rechtsordnungen selbständig zustehen.

3) Der Waarenhandel hörte überhaupt auf. Rohprodukte und Halbfabrikate würden von Verkehrsämtern übernommen und ihrem Bestimmungsort zugeführt, fertige Fabrikate und Konsumtionsartikel in Magazinen für die Konsumenten bereit gestellt. Der Güteraus-

tausch mit dem Ausland würde durch gesellschaftliche Organe vermittelt. Damit kämen Börse, Spekulation, Kredit, Rententitel, Reklamepresse und Reklameauslage und wie die Mittel des Handels alle heißen überhaupt in Abgang. Auch das Metallgeld wäre, wenigstens für den Inlandverkehr, nicht mehr notwendig, es würde durch Buchung und durch Arbeitscertifikate ersetzt.

4) Die Verteilung anlangend, so erhielten die einzelnen Glieder der Gesellschaft in Gestalt von Gutscheinen oder Arbeitscertifikaten Anweisungen auf einen Anteil an dem gesellschaftlichen Arbeitsertrag, der durch ein Taxsystem, das Arbeitsgröße und Gebrauchswert des Arbeitsproduktes abwöge, zu bestimmen wäre. Gegen diese Scheine würden in allen Magazinen der Gesellschaft Gebrauchsgüter aller Art verabfolgt. Rentenbezug, als beruhend auf dem Besitz von Produktionsmitteln, gäbe es gar nicht mehr. Ebenso wenig Unternehmergewinn; statt seiner gäbe es etwa Prämien und Zuschläge für ausgezeichnete Leistungen der dirigirenden sowohl als der erfindenden und ausführenden Glieder. — Etwas zweifelhaft bleibt bei Schäffle ein Punkt: ob und in welchem Umfang das Arbeitspapiergeld ansammlungs- und umlaufsfähig sein würde? Die Sache hat eine gewisse Schwierigkeit. Nimmt man ihm die Fähigkeit, so würde damit offenbar die Freiheit der Konsumtion in der empfindlichsten Weise beschränkt; und es könnte doch auch nicht jeder Pfennig gebucht werden. Andererseits, giebt man ihm die Fähigkeit, beliebig aufgehoben, vererbt, in Umlauf gebracht zu werden, macht man es zum Inhaberpapier, das ja dann auch äußerlich, schon um der Fälschung vorzubeugen, unserem Papiergeld ähnlich sein müßte, so scheint damit die Gefahr der Kapitalbildung zurückzukehren. Was hindert dann, den angesammelten Schatz von Papiergeld dazu zu verwenden, nicht nur müßig zu gehen, sondern auch davon, gegen Entgelt, in irgend einer Form zu borgen? Oder wird die Erzwingbarkeit der Rückgabe von Darlehen aller Art überhaupt abgestellt? oder nimmt die Gesellschaft selbst das Vorschußwesen, das schwerlich ganz entbehrlich werden kann, in die Hand? Doch die Sorge mag der Zukunft überlassen bleiben. Große Verwüstungen könnte das so angesammelte Kapital doch kaum anrichten, da eines nicht möglich sein würde, nämlich Arbeiter damit zu dingen. Es würde niemand geneigt sein, aus der

socialistischen Gesellschaftsordnung vorgelegt, nicht als sein eigenes Programm, sondern als einen Versuch, aus dem Princip die sekundären Veränderungen zu entwickeln. Zum Teil sind diese Andeutungen im dritten Band seines großen Werkes über Bau und Leben des socialen Körpers weiter ausgeführt. In der Hauptsache sind es die folgenden:

1) Das Eigentum an den Produktionsmitteln (Kapital und Grund und Boden) ist bei der Gesellschaft.

2) Anordnung und Leitung der Produktion gehen von den Kapitalisten an Organe der Gesellschaft über. Durch diese wird Menge und Beschaffenheit der zu erzeugenden Güter, nach voraufgegangener Abschätzung des voraussichtlichen Bedarfs sowie der vorhandenen Mittel und Kräfte, angeordnet. Die Ausführung der Anordnungen geschieht durch Berufsgenossenschaften, denen die einzelnen Produktionsgenossenschaften organisch eingeordnet sind. Schäffle betont dabei zweierlei: unmöglich wäre die freie Kommune als selbständige Wirtschaftseinheit, wie sie wohl von socialistischer Seite als Ideal hingestellt wird. Das bedeutete nichts anderes als Zertrümmerung der Wirtschaftseinheit und der Produktion im großen Styl, welche die kapitalistische Ära geschaffen, die Rückkehr zu einer niederen Stufe der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit. Gegliederte Berufsgenossenschaften, etwa von dem Umfang der nationalen Gruppen, wären die allein denkbaren Träger der socialisirten Arbeitsleistung. Produktionskartelle zeigen etwa den Weg. Andererseits wäre unmöglich oder hätte wenigstens schwerste Gefahren im Gefolge die Verstaatlichung des ganzen Wirtschaftslebens; es müßte vielmehr die Gesellschaftsorganisation zwar unter der allgemeinen Staats- und Rechtsordnung stehen, dabei aber ein großes Maaß selbständiger Bewegung haben. Den Berufs- und Produktionsgenossenschaften müßte die innere Gliederung, die Bestimmung ihrer Vorsteher, die Anordnung der Arbeit, die Verwendung der einzelnen Glieder u. s. w. innerhalb allgemeiner Rechtsordnungen selbständig zustehen.

3) Der Waarenhandel hörte überhaupt auf. Rohprodukte und Halbfabrikate würden von Verkehrsämtern übernommen und ihrem Bestimmungsort zugeführt, fertige Fabrikate und Konsumtionsartikel in Magazinen für die Konsumenten bereit gestellt. Der Güteraus-

überhaupt gar kein Privateigentum geben könne, hängt mit einer Auffassung zusammen, die in der älteren und jüngeren socialistischen Litteratur allerdings viele Anhaltspunkte findet: daß Gleichheit der Konsumtion für die socialistische Gesellschaft wesentlich sei. Hierfür wäre dann freilich die Abschaffung alles Privateigentums sammt dem Erbrecht die Voraussetzung; dazu auch die Aufhebung des Familienlebens: mit dem Familienleben in eigener Häuslichkeit wäre auch die Ungleichheit notwendig gegeben. Es scheint aber, daß der Socialismus im Begriff ist, von dieser Vorstellung sich zu befreien, und er muß es thun, um überhaupt zu einem diskutablen Gedanken zu werden. Die um der Gleichheit willen durchgeführte Socialisirung der Verzehrung wäre schwerer zu ertragen, als alle Arbeitsknechtschaft in den alten Gesellschaftsformen.

Gar nichts hat ferner mit dem wirklichen Socialismus die Meinung zu thun, daß es sich dabei um Verteilung der Güter handle. Bei solchen, die aus der Widerlegung des Socialismus ein Geschäft machen, taucht auch diese Ansicht wohl noch gelegentlich auf: eines Tages sollten alle Güter auf dem Markt zusammengebracht und nach Köpfen verteilt werden. Woran denn die Widerlegung geknüpft wird, daß bei der Verschiedenheit der Naturen in wenig Wochen wieder Ungleichheit da sein werde und also neue Teilung stattfinden müsse, bis nichts mehr zu teilen übrig sei. — Es mag sein, daß in dem Kopf eines wüsten Gesellen gelegentlich solche Vorstellung spukt. Mit der Idee des Socialismus hat sie gar nichts zu thun, ja sie ist eigentlich das reine Widerspiel zu derselben: nicht um Teilung, sondern um Zusammenlegung des Geteilten handelt es sich. — Das sind stumpfe Waffen im Kampf gegen den Socialismus; eben so stumpf, wie die, welche der berühmte Jurist Bluntschli in einem Artikel der Zeitschrift „die Gegenwart" (1878, 21. Dec.) schwingt: „Indem die Socialdemokraten Abschaffung des Eigentums verlangen, verkündigen sie nicht eine neue vollkommenere Idee der Zukunft, sondern sie fallen zurück in eine Wildheit und Barbarei, die schon lange hinter uns liegt". Die Aufhebung des Eigentums wäre ein Unglück nicht blos für die Reichen, „die oft von ihrem Reichtum nicht viel haben", oder für die Mittelklassen, „die sich gar sehr ihres Eigentums in Nahrung, Wohnung, Kleidung, Haus und Garten, Bibliothek und

genossenschaftlichen Produktion in die kapitalistische Unternehmung überzugehen, da diese nicht einmal so hohen Lohn zu bieten vermöchte, indem sie auf Kapitalprofit ausginge. Höchstens persönliche Dienstleistungen könnten damit erkauft werden. — Übrigens würde es doch auch schwerlich möglich sein, ganz auf den Gebrauch von Metallgeld, wenigstens für den Kleinverkehr zu verzichten: Papiermark- und Pfennige würden doch schwerlich für bequem erachtet werden, wenn man Metallgeld haben könnte. Und für den internationalen Verkehr bliebe es ohnehin erforderlich. Oder soll den Gliedern des Socialgebiets der Übertritt auf ausländischen Boden überhaupt untersagt oder unmöglich gemacht werden?

Das wären die Konsequenzen des Princips.

Nicht dagegen gehört zu den Konsequenzen die Aufhebung alles Privateigentums. Es handelte sich nur um die Produktionsmittel, diese gingen in Collektiveigentum über; dagegen bliebe das Eigentum an den Gegenständen der Konsumtion bestehen; Rock und Hemd, die der Einzelne anhätte, wären natürlich, so gut wie die Speise auf dem Tisch oder im Schrank, auch in jener imaginirten Zukunftsgesellschaft der freien Verfügung des Einzelnen überlassen. Und es nötigt nichts, die Grenze für das Privateigentum sehr eng zu ziehen: es hinderte gar nichts, daß auch Wohnhaus und Garten, Möbel und Bücher, Kunst und Schmuckgegenstände aller Art Privateigentum blieben, und zwar mit allen Folgen, welche das Eigentum gegenwärtig hat: mit dem Recht diese Dinge zu vererben und zu verschenken, zu verzehren und aufzubewahren, zu verkaufen und zu verleihen. Im einzelnen würden vermutlich nicht selten Zweifel entstehen, ob diese und diese Dinge den Produktions- oder den Konsumtionsmitteln zuzurechnen seien: Häuser und Gärten z. B., die natürlich nicht Gebrauchswert haben könnten ohne zugleich Mietswert zu haben, und so fort. Es hinderte aber gar nichts, im Gegenteil, es würde bei jeder denkbaren Ausführung der socialistischen Idee alles dazu nötigen, von dem Grundsatz auszugehen: Collektiveigentum wird und ist nur, was es unumgänglich notwendig sein muß, um das Wiederkehren des kapitalistischen Systems zu verhindern; im zweifelhaften Fall ist zu Gunsten des Privateigentums zu entscheiden.

Die Meinung, daß es in der socialistisch konstituirten Gesellschaft

Gesellschaft würde das Bedürfnis oder die wirksame Nachfrage der Produktion das Maaß geben. Die Gesellschaft, die nicht auf Spekulationsgewinne ausginge, hätte kein anderes Interesse, als die angemessene Versorgung der Gesammtheit. Eine wirtschaftliche Centralleitung, durch Mitteilungen von allen untergeordneten Stellen über alle Bewegungen im Gebiete der Produktion und der Konsumtion möglichst vollständig unterrichtet, möchte im Stande sein, die Produktion der Konsumtion ohne allzu große Fehler anzupassen. Dazu fiele der beständige Konkurrenzkrieg fort, den jetzt die einzelnen Unternehmer gegen einander führen, schließlich doch immer auf Kosten der Gesammtheit. Nicht minder würden die häßlichen Ausartungen verschwinden, wozu die jetzige Produktion durch den Konkurrenzkrieg sich drängen läßt, die Fälschung, die Imitation, der Betrug aller Art, um durch scheinbar wohlfeile Preise die Käufer anzulocken. Fortschritte der Technik, die jetzt als Geschäftsgeheimnisse ängstlich gehütet werden, um Vorzugspreise zu gewinnen, würden dann im Dienste der Gesammtheit baldigst Gemeingut.

Endlich fiele noch ein anderer Umstand fort, der die privatkapitalistische Produktion beeinträchtigt: die Abhängigkeit der wirtschaftlichen Unternehmungen von den Zufällen, von denen das persönliche Leben der Besitzer betroffen wird. Störungen irgend welcher Art im persönlichen oder Familienleben erstrecken sich bei der gegenwärtigen Ordnung der Dinge gewöhnlich auch auf den wirtschaftlichen Betrieb, z. B. indem der Unternehmung Kapital oder die leitende Kraft entzogen wird. Oder es gerate durch Erbgang eine große Unternehmung in die Hände eines unfähigen oder verschuldeten Mannes, eines leichtsinnigen Spekulanten oder eines eigensinnigen Projektenmachers, so wird leicht die an sich durchaus lebensfähige Unternehmung in den Ruin des Besitzers hineingezogen und weite Kreise der Gesellschaft leiden mit unter den Folgen ihres Untergangs. Derartigen Vorkommnissen wäre in der socialistisch konstituirten Gesellschaft vorgebeugt: die Leitung der großen wirtschaftlichen Unternehmungen würde hier jederzeit in sachkundigen Händen sein. Es wäre hier allgemein durchgeführt, was auf dem Gebiet der Staatsverwaltung schon jetzt durchgeführt ist: auch die militärischen und richterlichen, die politischen und administrativen Funktionen waren früher

mit dem Besitz erblich; jetzt werden sie von berufsmäßig vorgebildeten und auf ihre Befähigung geprüften Beamten unter öffentlicher Aufsicht verwaltet. Und ist nicht die Leitung der großen wirtschaftlichen Unternehmungen eine Sache, woran die Gesammtheit mindestens ein ebenso großes Interesse hat, als daran, daß etwa die Stelle eines Amtsrichters oder Dorfschulmeisters gewissenhaft und sachgemäß verwaltet wird?

Wie für die Gütererzeugung, so verspricht sich der Socialismus auch für die Lebensgestaltung der Gesellschaft und der Einzelnen die größten und heilsamsten [illegible]ungen von der neuen Gesellschaftsordnung. In der socialistischen Gesellschaft wäre Arbeit der einzige Weg, zu Einkommen zu gelangen; der Wert der Leistungen für die Gesammtheit wäre der Maaßstab, nach welchem der Anteil am gesellschaftlichen Arbeitsertrag jedem zugemessen würde. Damit wäre der Forderung der austeilenden Gerechtigkeit genügt und die große Quelle berechtigter Mißempfindung auf der einen Seite, hochmütiger Selbstüberhebung, von welcher nicht erworbene Vorzüge begleitet zu sein pflegen, auf der anderen Seite, wäre verstopft. Nicht minder wäre der Vergeudung wirtschaftlicher Güter vorgebeugt, zu welcher aller nicht selbstverdiente Reichtum, namentlich auch Spekulations- und Spielgewinn aller Art anreizt. Der eigentliche Luxus, der in der Befriedigung von Schein- und Prunkbedürfnissen besteht, die Andere sich nicht erlauben können, gedeiht da, wo Reichtum und Müßiggang zusammenkommen, zwei Dinge, die in der neuen Gesellschaft schlechterdings nicht zusammenkommen könnten.

Die Steigerung des gesellschaftlichen Arbeitsertrages, verbunden mit der Beschneidung der Luxusverzehrung, würde dann die Möglichkeit gewähren, die durchschnittliche Arbeitszeit zu verkürzen und gleichzeitig die Lebenshaltung zu steigern. Sie würde damit der Masse der Bevölkerung ein wahrhaft menschliches Leben, vor allem ein familienhaftes Leben zurückgeben, das sie jetzt in Gefahr sei zu verlieren. Auch wäre hiermit die Voraussetzung für die Teilnahme aller Glieder der Gesellschaft an dem geistigen Leben des Volkes wieder hergestellt, das sich bei der gegenwärtigen Gestaltung der Dinge auf immer engere Kreise zurückzuziehen drohe. Und davon sei dann wieder die heilsamste Rückwirkung auf dieses geistige Leben selbst zu

erwarten, das in dem Maaße innerlich verarme und verkümmere, als es in den Dienst einer bevorzugten Klasse, in den Dienst des Reichtums und der Üppigkeit oder der Bildungssucht trete.

6. Das etwa wäre der Gewinn, den der Socialismus von der Durchführung seines Programms der Gesellschaft verspricht.

In der That, man wird annehmen dürfen, daß bei vollkommnerer Organisation der Arbeit und besserer Verteilung eine nicht unerheblich höhere durchschnittliche Lebenshaltung möglich sein würde. Doch wird man sich nicht den übertriebenen Erwartungen hingeben dürfen, wie socialistische Beredsamkeit gelegentlich sie zu erregen liebt. A. Bebel z. B., der so vorsichtig eine Beschreibung der Organisation der zukünftigen Gesellschaft vermeidet, ist viel weniger zurückhaltend in der Ausmalung des herrlichen Lebens, das in ihr jedermann führen wird. Die notwendige Arbeitszeit meint er mit drei Stunden täglich eher zu hoch als zu niedrig zu berechnen; die übrige Zeit würde dann jeder der Ausbildung seiner Talente, der Befriedigung seiner Lieblingsneigungen widmen können: „Die künftige Gesellschaft wird Gelehrte und Künstler in ungezählter Menge besitzen, die einen mäßigen Teil des Tages fleißig physisch arbeiten und in der übrigen Zeit nach Geschmack ihren Studien und Künsten obliegen“ (die Frau S. 161). Und selbst jene notwendige Arbeit wird, wie es ein andermal (Unsere Ziele S. 19) heißt, „durch die zweckmäßigste Organisation und durch die stetige Einführung verbesserter Produktionswerkzeuge und Methoden auf ein Minimum im Verhältnis zu heute reducirt, nicht eine Plage, sondern eine Erholung sein“. Dabei wird diese dreistündige Erholungsarbeit unglaublich erfolgreich sein und ein erstaunliches Maaß von Gütern der Gesellschaft und den Einzelnen zur Verfügung stellen: die häuslichen Einrichtungen und Vorrichtungen werden einen von den heutigen weit verschiedenen, veredelten und verbesserten Charakter annehmen, für die Kindererziehung werden Zeit und Mittel reichlich vorhanden sein; die Arbeitsstätten werden helle, luftige, gut ausgestattete und schön geschmückte Räume sein, worin es Rauch und Schmutz nicht mehr geben wird. Sümpfe und Moräste werden in Kulturboden verwandelt, ein Kanalnetz und ein Bewässerungssystem nach wissenschaftlichen Principien angelegt werden, wodurch unsere Kiefernheiden in den ergiebigsten Boden verwandelt werden,

nicht zu gedenken der damit gegebenen Gelegenheit zur Fischzucht und zum Baden. Auch „Bodenbearbeitungsmaschinen größten Kalibers“ werden in Bewegung gesetzt, um mit Hülfe von Chemie und Physik heute vollständig unfruchtbaren Boden in fruchtbaren zu verwandeln. Für die trockne Einbringung der riesigen Ernten bei ungünstiger Witterung sorgt der umsichtige Zukunftsphilosoph durch große Trockenhäuser. Nicht minder giebt er zur rationellen Benutzung des Düngers, nach bekannten chinesischen Mustern, Anleitung. So wird es dahin kommen, daß das ganze Land ein großer Garten voll Frucht-, Gemüse- und Obstfelder sein wird. Und dann werden die Großstädter wieder aufs Land ziehen, da sie außer der [illegible]en Natur dort nunmehr auch alle Herrlichkeiten der Großstadt haben werden: Museen, Theater, Konzertsäle, Lesezimmer, Bibliotheken, Gesellschaftslokale, Bildungsanstalten, öffentliche Bäder, Spielsäle, Speisesäle, worin, aus öffentlichen Nahrungsbereitungsanstalten die solidesten Beefsteaks und die köstlichsten Hammelkeulen servirt — o pfui über das häßliche Wort — sondern Liebhabern dargereicht werden; und die Vegetarier werden getadelt, daß sie auf so gute Dinge verzichten wollen. Indem so die Menschen sich wieder ausbreiten, wird auch das nervenzerstörende Geräusch, Gedränge und Gerenne unserer großen Verkehrsorte aus der Welt geschafft. Und zu Ferienreisen in fremde Länder und Erdteile wird es an Zeit und Gelegenheit nicht fehlen. Man sieht, wir befinden uns mitten in dem Lande Utopia, und man muß gestehen, es ist ein lustiges Land, in dem es selbst verwöhnten Leuten wohl behagen könnte. Es ist ja auch nicht daran zu zweifeln, daß der Philosoph Rat wissen wird, ohne große Beschwerung der Einwohner mit Arbeit all die Kanäle zu graben, die Felder zu bestellen, die Theater und Bäder zu bauen: natürlich, man wird eben Maschinen dazu erfinden. Und wer wird die Maschinen bedienen, heizen, lenken? Nun warum sollte es nicht gelingen, dazu wieder Maschinen zu erfinden? Baco hat ja mit seinen automatischen Menschen und Tieren einen Fingerzeig gegeben. So daß es schließlich vielleicht blos nötig sein wird, daß hin nnd wieder jemand auf ein paar Minuten seine Schriftstellerei oder Malerei oder Gärtnerei oder womit er sonst seine Muße füllt, unterbricht, um nachzusehen, ob die Automaten auch noch ihre Schuldigkeit thun. Und noch weniger macht natürlich die Füllung

all der Fest- und Arbeitsräume mit Bildern und Kunstwerken, der Theater und Konzertsäle mit Spiel und Musik Sorge: in der neuen Gesellschaft ist jedermann ausübender Künstler: „es giebt keine Musiker, Schauspieler, Künstler, Gelehrte von Profession, aber aus Begeisterung, durch Talent und Genie; und was sie leisten, dürfte die gegenwärtigen Leistungen auf diesen Gebieten eben so sehr übertreffen, wie die industriellen, technischen und agrikolen Leistungen der künftigen Gesellschaft die heutigen übertreffen werden".

Ich gönne der vielgeplagten Menschheit jeden Traum von zukünftigem Glück von Herzen. Doch scheint mir, daß dieser nicht ganz gefahrlos ist: er möchte eine allzu unbillige Mißstimmung gegen das wirkliche Leben, wie es die Gegenwart bietet, erzeugen, und er könnte, wenn die Menschheit, den Kopf von jenen Bildern erfüllt, aufbräche, das Traumland zu suchen, zu einem allzu schmerzlichen Erwachen führen. Ich zweifle daran, daß der Himmel auf Erden überhaupt kommt; daß er aber wenigstens nicht so wohlfeil zu haben sein wird, als unser Socialprophet zu glauben scheint, das möchte doch auch einem Gläubigen einleuchtend gemacht werden können.

Wenn es sich darum handelt, die gerechte Sache des Volkes gegen die Bourgeoisie ins Licht zu setzen, dann pflegt von der socialdemokratischen Beredsamkeit besonders die empörende Thatsache hervorgehoben zu werden, daß zu Gunsten einer verschwindenden Minderheit die ungeheure Mehrheit des Volkes arbeite und entbehre. Lassalle spitzt in seiner Rede vor dem Kammergericht (Die indirekte Steuer und die Lage der arbeitenden Klassen, S. 50) diese Betrachtung zu der höchst wirksamen Wendung zu: 44 000 Personen im Staat haben über 1000 Thlr. Einkommen: „diese lächerlich kleine Handvoll Menschen mit ihren Familien ist es, die in allen Städten alle Theater, alle Konzerte, Gesellschaften, Bälle, Kränzchen, Restaurationen und Weinstuben füllen, vermöge ihrer Ubiquität den Schein einer wunder wie großen Anzahl erregen, nur an sich denken, nur von sich reden, die sich dünken die Welt zu sein und, indem sie allein über alle Zeitungen und alle Fabrikanstalten der öffentlichen Meinung disponiren, sogar alle Anderen dahin bringen es zu glauben und sich einreden zu lassen, daß sie, diese 44 000, die Welt sind. Und unter dieser winzigen Handvoll Leute, die sich allein regt, allein bewegt, allein spricht,

ſchreibt, perorirt, nur ihre eigenen Intereſſen kennt und verficht und ſich ſo ſehr einredet alles zu ſein, daß ſie ſich wahrhaftig noch einredet, ſie ſei es, welche die Steuern aufbringe, unter dieſer Handvoll Menſchen windet ſich in ſtummer unausſprechlicher Qual, in wimmelnder Zahl das unbemittelte Volk, die 17 Millionen, producirt alles, was uns das Leben verſchönt, macht uns die unerläßliche Bedingung aller Geſittung, die Exiſtenz des Staates möglich, ſchlägt ſeine Schlachten, zahlt ſeine Steuern und hat niemand, der an es dächte und es vertrete."

Vortrefflich! Und wenn wir nun dieſe winzige Handvoll Leute einſchlachteten zum allgemeinen Beſten, das ſollte den Erfolg haben, daß die wimmelnden und in ſtummer Qual ſich windenden Millionen dadurch reich und glückſelig würden? Wenn wir dieſe 44 000 „Müßiggänger" (Müßiggänger mit 1000 Thlr. Einkommen!) auch zur Arbeit in der Fabrik oder auf dem Felde anhielten, dann ſollten die Millionen blos noch 3 Stunden täglich zu arbeiten brauchen? Wenn wir ihr Einkommen verteilten, dann ſollten dadurch die Millionen Haushaltungen reich und behäbig ausgeſtattet werden? Wahrlich ein Wunder, nicht geringer als das der Speiſung jener 5000 mit ſieben Gerſtenbroten und zween Fiſchen!

Nach Soetbeer (Umfang und Verteilung des Volkseinkommens im Preußiſchen Staat in den J. 1872—1878) betrug das Einkommen des preußiſchen Volks im J. 1878 etwas über 8 Milliarden Mark, oder auf den Kopf 323 Mark. Rechnet man die Familie zu 4 Köpfen, ſo käme auf ſie im Durchſchnitt gegen 1300 Mark, ein Einkommen, das keine „bourgeoismäßige" Üppigkeit in Ausſicht ſtellt*).

Man ſieht, bei vollſtändiger Ausgleichung würde die unterſte Stufe der Cenſiten, das ſind einerſeits die eigentlich Armen und die ſchlechteſt geſtellten Arbeiter, andererſeits jugendliche Arbeiter und Dienſtboten, nicht unerheblich gewinnen. Dagegen erreicht die zweite Stufe der Cenſiten mit 917 Mark ſchon das Durchſchnittsmaaß der Cenſiten überhaupt (918 Mk.).

7. Iſt eine ſocialiſtiſch konſtituirte Geſellſchaft überhaupt möglich? wäre ſie innerlich lebensfähig?

Zwei Hauptgründe werden dagegen geltend gemacht. Wir wollen

*) Die wirkliche Verteilung des Einkommens zeigt nebenſtehende Tabelle:

dieselben einer Prüfung unterziehen; es wird sich dabei zugleich Gelegenheit bieten, den Begriff einer solchen Gesellschaft genauer zu bestimmen.

Der erste Grund ist dieser: die socialistische Gesellschaftsordnung würde das egoistische Interesse an der Produktion beseitigen oder doch schwächen; damit würde sie die Produktion selbst schmälern oder vernichten. Das Verlangen, Reichtum zu erwerben, so wird gesagt, ist die Haupttriebfeder aller wirtschaftlichen Anstrengung, besonders aber aller hervorragenden Leistungen, aller gefahrvollen und weitaussehenden Unternehmungen. Dieser Antrieb käme dort in Wegfall. Die Folge würde allgemeine Mittelmäßigkeit der Leistungen sein, die Produktion würde in einen trägen, bureaumäßigen Schlendrian verfallen. Das Bestreben, Ausgezeichnetes zu leisten, würde dem Bestreben weichen, für möglichst geringe Arbeit einen möglichst ansehnlichen Teil des Gesammtertrags sich zuzuwenden. So könne man es überall, wo Angestellte gegen feste Gehalte arbeiteten, beobachten: kurze Tage, wenig Arbeit, hohes Gehalt, darauf seien die Gedanken gerichtet. Alle Welt wisse ja, wie viel betriebsamer, thätiger, sparsamer, findiger derselbe Mann sei, wenn er für eigene Rechnung, als wenn er für den Staat oder die Gemeinde arbeite. An Stelle des

Einkommenklasse	Zahl der Censiten ohne Angehörige		mit den Angeh.		Betrag des Einkommens im Ganzen		pro	pro
	Personen	Prozent	Personen	Prozent	Mark	Proz.	Censit	Kopf
I. Dürftige Eink. bis zu 525 Mk.	3,506,423	39,98	6,664,590	25,88	1402,570,000	17,38	400	210
II. Kleine Eink. 525—2000	4,816,833	54,80	17,390,767	67,54	4417,293,500	54,74	917	254
III. Mäß. Eink. 2000—6000	396,895	4,51	1,437,007	5,58	1265,593,800	15,68	3189	881
IV. Mittl. Eink. 6000—20,000	61,692	0,71	222,576	0,88	593,215,700	7,35	9571	2630
V. Große Eink. 20,000-100,000	7671	0,09	27,920	0,12	289,394,300	3,59	37,726	10,365
VI. Sehr große Eink. ü. 100,000	491		1800		101,770,000	1,26	207,271	56,539
	8,790,285	100	25,747,660	100	8069,837,000	100	918	323

nicht zu gedenken der damit gegebenen Gelegenheit zur Fischzucht und zum Baden. Auch „Bodenbearbeitungsmaschinen größten Kalibers“ werden in Bewegung gesetzt, um mit Hülfe von Chemie und Physik heute vollständig unfruchtbaren Boden in fruchtbaren zu verwandeln. Für die trockne Einbringung der riesigen Ernten bei ungünstiger Witterung sorgt der umsichtige Zukunftsphilosoph durch große Trockenhäuser. Nicht minder giebt er zur rationellen Benutzung des Düngers, nach bekannten chinesischen Mustern, Anleitung. So wird es dahin kommen, daß das ganze Land ein großer Garten voll Frucht-, Gemüse- und Obstfelder sein wird. Und dann werden die Großstädter wieder aufs Land ziehen, da sie außer der schönen Natur dort nunmehr auch alle Herrlichkeiten der Großstadt haben werden: Museen, Theater, Konzertsäle, Lesezimmer, Bibliotheken, Gesellschaftslokale, Bildungsanstalten, öffentliche Bäder, Spielsäle, Speisesäle, worin, aus öffentlichen Nahrungsbereitungsanstalten die solidesten Beefsteaks und die köstlichsten Hammelkeulen servirt — o pfui über das häßliche Wort — sondern Liebhabern dargereicht werden; und die Vegetarier werden getadelt, daß sie auf so gute Dinge verzichten wollen. Indem so die Menschen sich wieder ausbreiten, wird auch das nervenzerstörende Geräusch, Gedränge und Gerenne unserer großen Verkehrsorte aus der Welt geschafft. Und zu Ferienreisen in fremde Länder und Erdteile wird es an Zeit und Gelegenheit nicht fehlen. Man sieht, wir befinden uns mitten in dem Lande Utopia, und man muß gestehen, es ist ein lustiges Land, in dem es selbst verwöhnten Leuten wohl behagen könnte. Es ist ja auch nicht daran zu zweifeln, daß der Philosoph Rat wissen wird, ohne große Beschwerung der Einwohner mit Arbeit all die Kanäle zu graben, die Felder zu bestellen, die Theater und Bäder zu bauen: natürlich, man wird eben Maschinen dazu erfinden. Und wer wird die Maschinen bedienen, heizen, lenken? Nun warum sollte es nicht gelingen, dazu wieder Maschinen zu erfinden? Baco hat ja mit seinen automatischen Menschen und Tieren einen Fingerzeig gegeben. So daß es schließlich vielleicht blos nötig sein wird, daß hin nnd wieder jemand auf ein paar Minuten seine Schriftstellerei oder Malerei oder Gärtnerei oder womit er sonst seine Muße füllt, unterbricht, um nachzusehen, ob die Automaten auch noch ihre Schuldigkeit thun. Und noch weniger macht natürlich die Füllung

interesse als Antrieb zu Thätigkeit und Tüchtigkeit überhaupt entbehrt werden könne, heißt den Boden der wirklichen Welt verlassen. Menschen, die alle nur darauf bedacht sind, der Gesammtheit aufs beste zu dienen, sind Bewohner von Utopien. Politiker, die unsere Welt beraten wollen, müssen den Menschen nehmen, wie er ist: in der Mitte der Dinge steht, was seine alltägliche Willensbethätigung anlangt, er selbst und seine Interessen, materielle und ideelle, dann kommen die Seinen, darauf befreundete Einzelne, endlich die engeren Gruppen und Verbände, deren Glied er ist, zuletzt die Allgemeinheit, das Volk, die Gesellschaft, zu der er gehört. Hebt die socialistische Gesellschaftsordnung das individuelle und familienhafte Eigeninteresse an der Produktion notwendig auf, dann wird die Folge unvermeidlich sein, daß Eifer und Anstrengung nachlassen, und der Arbeitsertrag der socialisirten Produktion bis zu einer nicht absehbaren Grenze sinkt.

Findet diese Aufhebung des Eigeninteresses notwendig statt? Unter einer Bedingung zweifellos: wenn die Verteilung des Gesammtertrags der gesellschaftlichen Arbeit ohne Rücksicht auf Größe und Wert der Arbeitsleistung des Einzelnen erfolgt, oder: wenn Gleichheit das Princip der Verteilung in der neuen Gesellschaftsordnung ist.

Ist Gleichheit der Verteilung ein notwendiges Stück der socialistischen Gesellschaftsordnung? In diesem Fall ist jene Einwendung durchschlagend, die Durchführung des socialistischen Programms würde dann das Ende unserer Kultur sein.

In dem oben (S. 714) mit Anlehnung an Schäffle gegebenen Entwurf einer socialistischen Gesellschaftsordnung ist Gleichheit nicht als Regel der Verteilung angenommen worden. Sie gehört nicht zu den Konsequenzen des socialistischen Princips. Man kann sich aber nicht verhehlen, daß die Socialdemokratie als Partei eine unzweifelhafte und man kann sagen notwendige Hinneigung zu dem Princip der Gleichheit hat. Der § 1 des im Jahre 1875 zu Gotha vereinbarten Parteiprogramms lautet: „Die Arbeit ist die Quelle alles Reichtums und aller Kultur, und da allgemein nutzbringende Arbeit nur durch die Gesellschaft möglich ist, so gehört der Gesellschaft, das heißt allen ihren Gliedern, das gesammte Arbeitsprodukt, bei allgemeiner Arbeitspflicht, nach gleichem Recht, jedem nach seinen

vernunftgemäßen Bedürfnissen. In der heutigen Gesellschaft sind die Arbeitsmittel Monopol der Kapitalistenklasse; die hierdurch bedingte Abhängigkeit der Arbeiterklasse ist die Ursache des Elends und der Knechtschaft in allen Formen. Die Befreiung der Arbeit erfordert die Verwandlung der Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft und die genossenschaftliche Regelung der Gesammtarbeit mit gemeinnütziger Verwendung und gerechter Verteilung des Arbeitsertrages."

Auf die Frage: nach welchem Maaßstab soll verteilt werden? erhalten wir also hier vier Antworten: nach gleichem Recht, nach den vernunftgemäßen Bedürfnissen eines Jeden, gemeinnützige Verwendung und gerechte Verteilung. Es mag den Rechtsgelehrten der neuen Gesellschaftsordnung die Feststellung des Sinnes dieser etwas vieldeutigen Formeln überlassen bleiben; wenn die alte Logik bei der neuen Ordnung der Dinge bestehen bleibt, können übrigens schwerlich alle vier neben einander Geltung haben. Die bestimmteste darunter ist doch wohl die Teilung nach den vernunftgemäßen Bedürfnissen; die drei anderen sagen, so viel ich zu sehen vermag, überhaupt nichts Bestimmtes. Mag nun die Vernunftgemäßheit der Bedürfnisse durch den Einzelnen selbst, oder durch die Gesammtheit, etwa durch ein Reichsamt für Philosophie und Psychometrie, oder einfach durch Abzählung der Familienmitglieder bestimmt werden, so viel scheint doch festzustehen, daß die Bedürfnisse, nicht aber die Leistungen den Maaßstab des Anteils abgeben sollen. Und damit wäre denn die vollständige Loslösung der Arbeitsleistung von dem Eigeninteresse, zugleich aber auch das Todesurteil der so eingerichteten Gesellschaft ausgesprochen.

Man wird aber sagen dürfen, die Verteilung des Ertrags nach Köpfen oder nach dem Bedürfnis ist nicht ein begrifflich oder in der Theorie notwendiges Stück der socialistischen Gesellschaftsordnung. Sie mag ein schwer entbehrliches Stück des Agitationsrüstzeugs sein; die Massen der Hörer wird man für die neue Ordnung am leichtesten einnehmen durch den lockenden Klang der Gleichheit. Und doch möchte auch diesen die Wahrheit nicht zu schwer sein, daß die verteilende Gerechtigkeit, die gegen die „Mastbürger" zu Gunsten der Arbeitenden angerufen wird, nicht Gleichheit zum Princip hat, und auch nicht

nach Bedürfnissen, sondern nach Leistungen mißt. Gerade der Vordersatz: Arbeit allein schafft Werte, giebt als Folgesatz: darum ist nach dem Maaß der Arbeit und der von ihr geschaffenen Werte der Anspruch auf Teilnahme an dem Genuß des Ertrags zu bemessen.

In der That, eigentlich müßte der Socialismus auftreten nicht als die Partei der Gleichheit, sondern als die Partei der Gerechtigkeit, nicht als die Partei einer falschen Demokratie, sondern als die Partei der moralischen und intellektuellen d. h. der natürlichen Aristokratie. Er müßte sagen: erst die socialistische Gesellschaftsordnung werde zwischen Leistung und Entgelt, zwischen Verdienst und Einkommen und socialer Stellung das rechte und der Gerechtigkeit entsprechende Verhältnis herstellen. In der heutigen Gesellschaft bestehe zwischen Verdienst und Vergeltung oft ein schreiendes Mißverhältnis. Eigentum werde in ihr nicht durch treue und gewissenhafte Arbeit, nicht durch Thatkraft und Umsicht, sondern ohne alles Verdienst durch bloßen Zufall, durch Erbschaft, Spekulation, Wucher, Konjunktur erworben: durch das Wachstum einer Großstadt werde ein Grundstücksbesitzer Millionär, ohne den Finger darum zu rühren. Und ein Anderer werde wieder durch die Konjunktur ruinirt. In der socialistischen dagegen würde Stellung und Einkommen dem Einzelnen durch das Maaß seiner Leistungen bestimmt. Was jetzt im Staatsdienst in einigem Maaße stattfinde, das Aufsteigen in die höheren Stellungen und Gehaltsstufen entsprechend den Leistungen und dem Dienstalter, das würde dort allgemein sein. — Daß die Schwierigkeit der Abschätzung nicht unüberwindlich sei, zeige der Staatsdienst: vermöge man die Leistungen eines Officiers oder eines Lehrers zu schätzen, so erscheine es mindestens nicht schwieriger, etwa die Leistungsfähigkeit eines Fabrikarbeiters oder Geschäftsvorstehers zu schätzen. Immerhin möchten dabei Fehlgriffe vorkommen; schwerlich könnte die Summe derselben doch nur annähernd die Höhe erreichen, welche in der heutigen Gesellschaft, die beinahe rein auf den Zufall gestellt sei, die Unangemessenheit zwischen Verdienst und Entgelt erreiche.

Und nicht minder als den Leistungen würde auch den Fähigkeiten erst die socialistische Gesellschaft gerecht werden können. Jetzt seien die höheren Berufe und Stellungen nur einem kleinen Bruchteil

der Bevölkerung zugänglich; die Masse habe nicht die Mittel, die Kosten der Ausbildung für dieselben zu tragen. So bleibe, da die Natur ihre Gaben nicht nach dem elterlichen Geldbeutel zumesse, sicherlich manches Talent unentwickelt und gehe sich selber und auch der Gesammtheit verloren, während ein geringer beanlagtes Individuum die von Rechtswegen jenem zukommende Stellung in der Gesellschaft einnehme, ohne sie auszufüllen. Die socialistische Gesellschaft dürfte hoffen, die äußeren Bedingungen höherer Ausbildung mehr dem Maaß der natürlichen Fähigkeiten anzupassen; sie würde erst jenes Wort zur Wahrheit machen: die Bahn offen für das Talent! Jetzt heiße es: die Bahn offen für den Besitz!

8. Die zweite übliche Einwendung gegen die Möglichkeit einer socialistischen Gesellschaftsordnung ist, daß mit ihr die Freiheit der Berufswahl nicht verträglich sei. Wenn die Produktion, so wird gesagt, durch Organe der Gesellschaft angeordnet und geleitet wird, so ist damit gegeben, daß auch die Anzahl der Arbeiter in jedem Gewerbe und an jedem Ort durch diese Organe festgestellt werden muß. Reicht nun das freiwillige Arbeitsangebot nicht aus, so muß zur Überweisung der nicht begehrten und doch notwendigen Arbeit geschritten werden: eine unerträgliche Unfreiheit, ärger als alle sogenannte Lohnknechtschaft. Die jetzige Unfreiheit wird als sociales Verhängnis getragen, sie entspringt nicht aus der Willkür von Vorgesetzten; und die menschliche Natur ist nun einmal so eingerichtet, daß sie die Abhängigkeit von einem fremden Willen schwerer als die Abhängigkeit von einer Naturordnung erträgt.

Ohne Zweifel ist dies der Fall, und die Folge würde notwendig eintreten, wenn die Voraussetzung zutreffend wäre, daß Einweisung in Beruf und Arbeit durch Arbeitsämter stattfinden müßte. Vielleicht liegt aber diese Notwendigkeit nicht vor. Wie erledigt sich heute die Sache? Auch jetzt giebt es ja keine Freiheit der Berufswahl in dem Sinne, daß jedermann Beruf und Arbeit allein nach freier Neigung wählen kann. Die Gesellschaft hat nur für eine bestimmte Anzahl, nicht für beliebig viele Ärzte und Photographen, Gärtner und Tischler Arbeit und Brot. Wie regulirt sich also hier die Sache? Nun, bekanntlich durch Angebot und Nachfrage. Wird die Zahl der Tischler zu groß, so sinkt der Arbeitslohn, und wenn es genug Ärzte giebt,

so bleiben neu sich niederlassende unbeschäftigt. Ähnlich verhält es sich bei Staatsanstellungen; ist der Zudrang zur Beamtenlaufbahn groß, dann wird die Wartezeit bis zur Anstellung lang, und wer nicht warten kann, muß verzichten.

Durch ein ähnliches Regulirungssystem könnte auch in der socialistischen Gesellschaft die Freiheit der Berufswahl mit dem Interesse der Gesammtheit vereinigt werden. Von einem überfüllten Berufszweig, so führt Schäffle aus, könnte durch Arbeitsämter vermittelst einer Herabsetzung des Entgelts der Zudrang abgeleitet und vermittelst entsprechender Erhöhung einem anderen, vermehrter Arbeitskräfte bedürftigen Produktionsgebiet zugeführt werden. Ob die Sache technisch durchführbar wäre, kann dahin gestellt bleiben, sie ist nicht an sich unmöglich. Daß auch die gegenwärtige Selbstregulirung die Aufgabe keineswegs vollkommen löst, beweisen die Produktionskrisen und die periodischen Verstopfungen der gelehrten Berufe mit ihren peinlichen Folgen. — Der letztere Übelstand würde in der neuen Gesellschaft dadurch wesentlich vermindert, daß bei der Auswahl der Individuen für die Berufe, die gesteigerte Ansprüche an die Vorbildung machen, die vernünftige Einsicht von Lehrern und Erziehern größeren Einfluß üben würde. Und darin könnte offenbar keine Minderung der Freiheit erblickt werden. Im Gegenteil, erst dadurch würden diese Berufe, die jetzt thatsächlich nur einem kleinen Kreise der Bevölkerung zugänglich sind, der Gesammtheit zugänglich gemacht werden; und selbst für diejenigen würde die Freiheit der Berufswahl erweitert, die jetzt durch elterliche Standesvorurteile zu einer Laufbahn bestimmt werden, die weder ihrer Begabung noch ihrer Neigung entspricht. Die Überbürdungsklagen, welche gegen unsere Gymnasien sich richten, hangen doch augenscheinlich auch damit zusammen, daß die ganze gute Gesellschaft ihre Knaben ohne Rücksicht auf Neigung und Begabung durch das Abiturientenexamen durchpeitschen läßt.

Die Bedingung wäre natürlich auch hier wieder, daß für die Verteilung des Arbeitsertrages nicht die Kopfzahl, auch nicht die Bedürfnisse, sondern der Wert der geleisteten Arbeit maßgebend wäre, welcher Wert selbst wieder nicht allein durch das Maaß der aufgewendeten Arbeitskraft, sondern zugleich nach dem, dem Wechsel unter-

vernunftgemäßen Bedürfnissen. In der heutigen Gesellschaft sind die Arbeitsmittel Monopol der Kapitalistenklasse; die hierdurch bedingte Abhängigkeit der Arbeiterklasse ist die Ursache des Elends und der Knechtschaft in allen Formen. Die Befreiung der Arbeit erfordert die Verwandlung der Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft und die genossenschaftliche Regelung der Gesamtarbeit mit gemeinnütziger Verwendung und gerechter Verteilung des Arbeitsertrages."

Auf die Frage: nach welchem Maaßstab soll verteilt werden? erhalten wir also hier vier Antworten: nach gleichem Recht, nach den vernunftgemäßen Bedürfnissen eines Jeden, gemeinnützige Verwendung und gerechte Verteilung. Es mag den Rechtsgelehrten der neuen Gesellschaftsordnung die Feststellung des Sinnes dieser etwas vieldeutigen Formeln überlassen bleiben; wenn die alte Logik bei der neuen Ordnung der Dinge bestehen bleibt, können übrigens schwerlich alle vier neben einander Geltung haben. Die bestimmteste darunter ist doch wohl die Teilung nach den vernunftgemäßen Bedürfnissen; die drei anderen sagen, so viel ich zu sehen vermag, überhaupt nichts Bestimmtes. Mag nun die Vernunftgemäßheit der Bedürfnisse durch den Einzelnen selbst, oder durch die Gesammtheit, etwa durch ein Reichsamt für Philosophie und Psychometrie, oder einfach durch Abzählung der Familienmitglieder bestimmt werden, so viel scheint doch festzustehen, daß die Bedürfnisse, nicht aber die Leistungen den Maaßstab des Anteils abgeben sollen. Und damit wäre denn die vollständige Loslösung der Arbeitsleistung von dem Eigeninteresse, zugleich aber auch das Todesurteil der so eingerichteten Gesellschaft ausgesprochen.

Man wird aber sagen dürfen, die Verteilung des Ertrags nach Köpfen oder nach dem Bedürfnis ist nicht ein begrifflich oder in der Theorie notwendiges Stück der socialistischen Gesellschaftsordnung. Sie mag ein schwer entbehrliches Stück des Agitationsrüstzeugs sein; die Massen der Hörer wird man für die neue Ordnung am leichtesten einnehmen durch den lockenden Klang der Gleichheit. Und doch möchte auch diesen die Wahrheit nicht zu schwer sein, daß die verteilende Gerechtigkeit, die gegen die „Mastbürger" zu Gunsten der Arbeitenden angerufen wird, nicht Gleichheit zum Princip hat, und auch nicht

genötigt, schließlich Vagabond wird, oder der unter schlechter Erziehung aufgewachsen verwahrlost". Und ebenso wenig wird es Verbrecher geben: „alle Verbrecher könnten in nützliche Glieder der Gesellschaft umgewandelt werden, wenn die Gesellschaft ihnen günstige Bedingungen böte". Der Mensch ist, was die Gesellschaft aus ihm macht; in der neuen Gesellschaft, wo die Bedingungen für Alle gleich günstige sind, fällt daher der Unterschied von faulen und fleißigen überhaupt fort, ebenso wie der Unterschied von Gescheidten und Dummen: „die ganze moralische Atmosphäre der Gesellschaft gleicht die Unterschiede aus".

Man sieht, wir sind wieder in Utopien: jedermann hat die vollkommene Einsicht, die vollkommene Fähigkeit und den vollkommenen Willen eben das zu thun, was für die Gesellschaft das Nützlichste ist. In der That, mit dieser einen kleinen Voraussetzung ist aller Not auf einmal und für immer ein Ende gemacht.

9. Wird die socialistische Gesellschaftsordnung kommen? Wenn sie, vorausgesetzt, daß sie das Eigeninteresse an der Produktion und die Freiheit der Berufswahl zu erhalten weiß, für eine an sich mögliche Ordnung der Dinge gehalten werden muß, wird die Zukunft sie herbeiführen?

Von den Anhängern des Socialismus wird diese Frage unbedingt bejaht, von den Gegnern ebenso unbedingt verneint. Ich will gleich bekennen, daß mir beides gleich vermessen scheint. Die Zukunft hat sich bisher aller Berechnung entzogen, sie wird es auch fernerhin thun. Vor uns liegt unendliche Zeit und manches mag in ihr sich begeben, das heute unmöglich erscheint. Wie vieles ist wirklich geworden, dessen Unmöglichkeit, ehe es da war, aufs klarste bewiesen wurde. Leidenschaft und stumpfe Trägheit sind mit ihrem Urteil schnell fertig. Der Verstand ist bescheidener und zurückhaltender. Er sieht wohl mannigfache Tendenzen, hierhin und dorthin zielende, aber zu welchen Ereignissen und Gestaltungen sie sich verschlingen werden, das entzieht sich aller Berechnung. Nur eines scheint sich mit Gewißheit sagen zu lassen: wenn eine socialistische Gesellschaftsordnung überhaupt entstehen wird, so wird es nicht geschehen durch ein plötzliches Ereignis, etwa eine socialistische Revolution, die einen socialdemokratischen Reichstag und eine ebensolche Regierung an die Spitze der

Dinge brächte: entſtehen könnte ſie nur durch allmälig fortſchreitende Umbildung der beſtehenden Ordnung; was denn allerdings nicht ausſchließt, daß der völlig veränderte Geſellſchaftskörper zuletzt mit einem Krach die alte Hülle ſprengt. Können politiſche Verfaſſungen nicht gemacht werden, ſo gilt das noch vielmehr von Geſellſchaftsverfaſſungen: ſie wachſen.

Im Grunde ſind auch alle denkenden Socialiſten dieſer Anſicht. Wenn ſie von der Revolution reden, ſo meinen ſie einen großen geſchichtlichen Proceß, der ſich mit innerer Notwendigkeit vollzieht. Doch findet ſich vermutlich daneben in manchen Köpfen eine andere Vorſtellung, und ſie ſcheint auch von den Führern der ſocialdemokratiſchen Partei nicht immer mit der wünſchenswerten Beſtimmtheit abgelehnt zu werden: die Vorſtellung, daß an einem vielleicht nicht mehr ſehr fernen Tage eine bewaffnete Erhebung des Proletariats ſtattfinden und eine ſocialdemokratiſche Republik begründen könne; und daß dann, am Morgen nach dem ſiegreichen Straßenkampf, eine proviſoriſche Regierung der konſtituirenden Verſammlung einen Geſetzentwurf folgenden Inhalts vorlegen könne: § 1. Das Eigentum an den Produktionsmitteln geht von den Kapitaliſten an die Geſellſchaft über. § 2. Die Leitung der Produktion wird Organen der Geſellſchaft übertragen, u. ſ. w.

Wer irgend im Stande iſt, die Dinge zu ſehen, wie ſie ſind, wird daran nicht zweifeln, daß das ein, wenigſtens in abſehbarer Zeit, nicht möglicher Vorgang iſt; aus äußeren und aus inneren Gründen nicht möglich. Die Überrumpelung einer hauptſtädtiſchen Regierung durch eine ſocialiſtiſche Revolution iſt allerdings nicht undenkbar; aber in dem Augenblick, wo das Land wieder zur Beſinnung käme, würde eine gewaltige Reaktion ſich erheben. Der ſocialdemokratiſchen Revolution gegenüber gäbe es keine Parteiunterſchiede mehr; alles würde einig ſein, ſie zu bekämpfen. Wie wenig die ſocialdemokratiſche Partei gegenwärtig noch als eine Macht empfunden wird, dafür iſt der beſte Beweis, daß ſich die übrigen Parteien (man denke an Frankreich) noch ſo heftig befehden. Wenn es für das Socialiſtengeſetz eine Rechtfertigung geben kann, ſo würde ich ſie darin ſuchen, daß es geeignet war, der Socialdemokratie über ihre gegen-

wärtige Ohnmacht die Augen zu öffnen. Die widerstandslos sich durchsetzende Agitation in den großstädtischen Massen hatte vielleicht in manchen Köpfen die Meinung groß gezogen, daß auch ein Aufstand des Volkes gegen die Ausbeuter keinem erheblichen Widerstand begegnen würde.

Unmöglich aber wäre eine derartige revolutionäre Socialkonstitution nicht minder aus inneren Gründen: die Gesellschaft ist innerlich noch weit davon entfernt, die Aufgaben übernehmen zu können, die durch eine socialistische Verfassung ihr gestellt würden. Ja es wäre nicht einmal möglich, auch nur auf dem Papier Ausführungsbestimmungen zu jenen Verfassungsparagraphen zu machen. Jeder Versuch, eine Organisation der gesellschaftlichen Arbeit, nach Absetzung der Kapitalisten, zu entwerfen, würde sich als unmöglich erweisen. Es ginge vielleicht für ein paar Aktiengesellschaften und Großunternehmungen, wenigstens auf dem Papier, denn in der Wirklichkeit würde auch da die Neuordnung, noch ganz abgesehen von dem Widerstand der Besitzer, große Schwierigkeiten haben; aber an und für sich ist die Streichung der Aktionäre, des rentenverzehrenden Kapitalisten oder des pachterhebenden Gutsbesitzers, und die Fortführung der Unternehmung durch die Angestellten nichts Unmögliches. Unmöglich dagegen wäre es, auch nur auf dem Papier die gesammte nationale Arbeit auf diese Weise zu organisiren. Das Kapital hat seine geschichtliche Mission, die Produktion zu organisiren, noch nicht erfüllt. So lange dieselbe so vereinzelt und zersplittert ist, wie es heute noch in allen europäischen Ländern der Fall ist, muß schon die bloße Detailausführung des Planes zu einer socialistischen Organisation für absolut unausführbar gehalten werden.

Ich wüßte die Sache nicht überzeugender darzuthun als durch die Thatsachen der Wirtschaftsstatistik. Der Gedanke der socialistischen Organisation ist auf dem Gebiet des gewerblichen Lebens zuerst entstanden; die großindustriellen Unternehmungen haben ihn hervorgebracht, sie kommen ihm am meisten entgegen. Wie weit aber das gewerbliche Leben noch davon entfernt ist, in die Form der großkapitalistischen Unternehmung übergegangen zu sein, darüber läßt die Statistik niemanden, der die Dinge sehen will, in Zweifel.

worfenen Gebrauchswert des Produkts für die Gesellschaft zu bestimmen wäre. Es ist das der Punkt, den Schäffle immer wieder als den entscheidenden betont: ein Socialismus, der ihn nicht anerkenne, sei eine innere Unmöglichkeit.

Der Socialismus der Socialdemokraten macht sich freilich hierum wenig Sorge. Auf die Frage nach der Freiheit der Berufswahl giebt Bebel einfach zur Antwort: „der Einzelne entscheidet selbst, in welcher Thätigkeit er sich beschäftigen will, die große Zahl der verschiedensten Arbeitsgebiete trägt den verschiedensten Wünschen Rechnung. Stellt sich auf einem Gebiet ein Überschuß, auf dem anderen ein Mangel an Kräften heraus, so hat die Verwaltung die Arrangements zu treffen und einen Ausgleich herbeizuführen" (die Frau, S. 153). — Und wenn nun die „Arrangements" der Verwaltung den „Wünschen" der Einzelnen widersprechen? wenn die Gesellschaft Kohlen oder Ziegelsteine braucht, die Wünsche der Einzelnen sich aber nicht auf die Arbeit in Kohlenbergwerken oder Ziegeleien richten? — Ach Gott, scheint unser Zukunftsphilosoph zu denken, wer wird denn auch gleich das Schlimmste erwarten? Ich habe ja schon gesagt, daß in der neuen Gesellschaft die Arbeit für eine Erholung vom Vergnügen gelten wird; es handelt sich ja blos um 3 Stunden täglich, vielleicht um noch weniger; und die Hauptsache wird durch Maschinen verrichtet. Sollte es trotzdem vorkommen, daß sich zu einer notwendigen Arbeit niemand meldet, „können unangenehme, widerliche Arbeiten nicht auf mechanischem, respektive chemischem Wege verrichtet und durch irgend einen Proceß in angenehme Arbeit verwandelt werden — was doch kaum zu bezweifeln ist — und finden sich nicht die nötigen freiwilligen Kräfte, dann tritt die Verpflichtung ein, die jeden nötigt, sobald die Reihe an ihn kommt, seine Leistung zu verrichten". — Und wenn nun Einer die Verpflichtung nicht anerkennt oder wenigstens keine Lust bezeigt ihr nachzukommen? Wenn Einer überhaupt keine Neigung zur Arbeit, sondern eine Vorliebe für Müßiggang, Landstreicherei, Diebstahl und derlei freie Künste hat?

Ach was, antwortet unser Philosoph, längst ungeduldig über alle die langen Bedenken: in der neuen Gesellschaft wird es solche Leute überhaupt nicht geben; „Faullenzer nennt die jetzige Gesellschaft den, der wider Willen aus der Arbeit geworfen, zum Vagabondiren

10. Dem socialdemokratischen Socialismus macht natürlich auch diese Sorge das Herz nicht schwer. Er versichert einfach: die Sache wird sich ganz von selbst machen, sobald nur der Zwangsstaat, der das jetzige Ausbeutungssystem aufrecht erhält, beseitigt ist. Einer Regierung, meint Bebel (Die Frau, S. 152 ff.), bedarf es für die neue Gesellschaft überhaupt nicht mehr, sondern nur einer Verwaltung der gemeinsamen Angelegenheiten*). Und solche hat keine Schwierigkeiten. Die Kommunen bilden die zweckmäßige Grundlage. „Sämmtliche Kommuneangehörige ohne Unterschied des Geschlechts nehmen an den bezüglichen Wahlen Teil und bestimmen die Vertrauenspersonen, welche die Verwaltung zu leiten haben. An der Spitze sämmtlicher Lokalverwaltungen steht die Centralverwaltung, wohlgemerkt keine Regierung mit herrschender Gewalt, nur eine leitende Verwaltung. Ob diese direkt durch die Gesammtheit oder durch die Kommuneverwaltungen ernannt wird, interessirt nicht, hat heute auch niemand zu bestimmen. Man wird all dergleichen Fragen ziemlich wenig Bedeutung beilegen, denn es handelt sich nicht um die Besetzung von Posten, die besondere Ehre, größere Gewalt und höheres Einkommen einbringen, sondern um Vertrauensposten, wozu man die Brauchbarsten

Gewerbe	Beschäftigte	Prozent der Gesammtheit	Davon in Kleinbetrieben bis zu 5 Gehülfen %
Nahrungs- und Genußmittel . .	743,881	10,13	68,0
Bekleidung und Reinigung . . .	1,259,791	17,16	90,8
Baugewerbe	533,511	7,27	48,6
Polygraphische Gewerbe	70,006	0,95	24,3
Künstlerische Gewerbe	15,388	0,21	75,5
Handelsgewerbe	838,392	11,42	80,7
Versicherungsgewerbe	11,824	0,16	53,9
Landverkehr	98,320	1,34	78,5
Wasserverkehr	76,926	1,05	49,5
Beherbergung und Erquickung . .	314,246	4,28	83,7

*) Vgl. Fr. Engels, Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft (1878) S. 233 ff. „Die bisherige in Klassengegensätzen sich bewegende Gesellschaft hatte den Staat nötig, d. h. eine Organisation der jedesmaligen ausbeutenden Klasse zur Aufrechterhaltung ihrer äußeren Produktionsbedingungen, also namentlich zur gewaltsamen Niederhaltung der ausgebeuteten Klasse .... Indem er endlich thatsächlich Repräsentant der ganzen Gesellschaft wird, macht er sich selbst überflüssig ... An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprocessen."

nimmt, die man entläßt und wiederwählt, wie es das Bedürfnis und die Stimmung der Wählenden mit sich bringt. Eine besondere Beamtenqualität haben also die Inhaber dieser Stellung nicht, denn es fehlt die Eigenschaft dauernder Funktion und die Möglichkeit des Avancements. Eine hierarchische Ordnung existirt nicht." Mit der Zeit, so fährt der Verfasser fort, kann wohl auch die Wahl noch wegfallen. Bei höherer Durchbildung aller Glieder, die ja in der vollkommenen Gesellschaft nicht lange ausbleiben kann, denn die Unterschiede zwischen den Individuen beruhen bekanntlich allein auf der Verschiedenheit der Entwicklungsbedingungen, wird die Funktion der Leiter oder Ordner einfach in regelmäßigem Turnus umgehen können, **natürlich ohne Rücksicht auf das Geschlecht.**

Also, in Zukunft wird ein und derselbe Mann heute Briefe und Packete austragen, morgen die Büreaugeschäfte eines Postamts führen, übermorgen als Generalpostmeister, doch wozu Titel? also schlechtweg die Geschäfte übernehmen, die heutzutage der Leiter des Reichspostamts in der Hand hat, Vorlagen für Weltpostkongresse vorbereiten u. s. w., um endlich am vierten Tag zum Schalter zurückzukehren und am fünften wieder Briefe auszutragen, diesmal aber nicht in Berlin, sondern in Stallupönen, denn es ist doch billig, daß auch die Annehmlichkeiten der Hauptstadt jedem der Reihe nach zu Gute kommen. Und ebenso wäre es im Eisenbahnwesen, ebenso im Berg- und Hüttenwesen oder in einer Maschinenfabrik zu halten: einen Tag über oder unter der Erde Kohlen schippen, Eisen hämmern, Billets koupiren, den andern die Feder führen, Rechnungen machen, chemische Versuche anstellen, Zeichnungen zu Maschinen machen, allgemeine Anordnungen über Umfang und Art des Betriebs erlassen u. s. f. Und nicht anders wäre es auf einem Schiff zu halten: der Posten des Kapitäns käme der Reihe nach an Alle, ebenso der des Steuermanns, des Maschinenmeisters, des Kochs u. s. w. Und nicht minder gingen natürlich die staatlichen Funktionen in der Reihe um: jeder würde nach der Ordnung Gesetzgeber und Richter und Feldherr und Polizeihauptmann — doch ich vergesse, wo wir uns befinden, im Zukunftsstaat, wo es keine Kriege mehr geben wird, und keine Diebe und keine Fälscher und keine Faullenzer und Landstreicher; und wo also auch keine Richter und keine Soldaten mehr nötig sein werden, und keine Gesetze und

kein Staat überhaupt, im Lande Utopien, wo die Wölfe auf der Weide mit den Lämmern spielen und Gras fressen, wo der Ocean mit Limonade gefüllt ist und treue Wallfische die Schiffe ziehen, wo Neid, Haß, Herrschsucht, Ehrgeiz, Trägheit, Thorheit, Eitelkeit nicht mehr sein wird, wo es nur noch Weise und Gute giebt, im tausendjährigen Reich, für das ausführliche Ordnungen und Gesetze zu entwerfen denn in der That nicht eben notwendig scheint. Und so löst sich auch hier alles in Wohlgefallen auf. Oder verdient etwa der Gedanke, daß die „Ordner" der gemeinschaftlichen Thätigkeit durch Wahl, „wie es das Bedürfnis und die Stimmung der Wählenden mit sich bringt," ernannt und entlassen werden sollen, ernst genommen zu werden? Es mag ein jeder die Folgen sich selber ausmalen, die entstehen würden, wenn dies Princip in der ganzen Gesellschaft durchgeführt würde: die Parteiungen, die Kämpfe, die Ränke, die Listen, die Beredsamkeit, welche in jedem kleinsten Kreis selbst dann entstehen würden, wenn es gar keine Verschiedenheit der materiellen Interessen und keinen bösen Willen gäbe, aus der bloßen Verschiedenheit der Ansichten über das Zweckmäßige, Nützliche und Mögliche. Doch was machen wir uns darum vergebliche Sorge? was wird einfacher sein, als einen Normalverstand herzustellen, der in gleichen Gaben allen Gliedern der Gesellschaft durch vollkommene Schulanstalten eingeflößt, völlig gleiche Ansichten über alle Dinge in allen Individuen hervorbringt?

Und so macht denn unserem Verfasser auch die Zusammenstimmung der freien, souveränen Kommunen keine Sorge. Ein „statistisches Centralamt" würde den Bedarf aller Art und etwa die „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit" feststellen und dann würde, wie in einem Bienenstock, die „Gesellschaft" an die Arbeit gehen: die pommerschen und preußischen Bauerngenossenschaften würden das ihnen zukommende Quantum Roggen, Butter, Fleisch, die westphälischen und schlesischen Bergwerks-, Hütten-, Maschinenbaugenossenschaften würden das auf sie entfallende Quantum Kohle, Eisen, die rheinischen Gemeinden das erforderliche Quantum Wein herstellen, für etwaigen Ausfall an Sonnenwärme würde „auf mechanischem, respektive chemischem Wege" Ersatz geschaffen. Dann bestimmte das statistische Amt die Verteilung, denn hoffentlich sollen die Pommern doch auch an dem Wein

Nach der Gewerbezählung vom Jahre 1882*) waren im Deutschen Reich in runden Zahlen vorhanden $3^3/_5$ Millionen gewerbliche Betriebe; davon waren zwei Drittel ($2^2/_5$ Mill.) Alleinbetriebe, d. h. Betriebe ohne Gehilfen und ohne Motoren, ein Drittel ($1^1/_5$ Mill.) Betriebe mit Gehilfen. Oder wenn die Nebenbetriebe außer Rechnung gelassen werden, 2 Millionen Betriebe wurden ohne Gehilfen, 1 Million mit 1—5 Gehilfen, 100,000 mit mehr als 5 Gehilfen betrieben. — Die Zahl der in gewerblichen Betrieben beschäftigten Personen betrug $7^1/_2$ Million, darunter waren 3 Millionen als Geschäftsleiter, $4^1/_2$ Million als Gehilfen thätig. Die Verteilung auf die Betriebe gestaltet sich so: es waren beschäftigt

in Alleinbetrieben	1,912,886	oder	26,6	%
in Betrieben mit 1—5 Gehilfen	2,576,092	„	35,09	%
„ „ „ 6—10 Personen	346,941	„	4,73	%
„ „ „ 11—50 „	891,623	„	12,15	%
„ „ „ 51—200 „	742,688	„	10,12	%
„ „ „ 201—1000 „	657,399	„	8,95	%
„ „ „ über 1000 „	213,160	„	2,90	%**)

*) Kollmann, die gewerbl. Entfaltung im deutschen Reich nach der Aufnahme vom 5. Juni 1882 in Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft Bd. XI, 919 ff.

**) Vielleicht ist dem Leser nicht unerwünscht, auch die Verteilung der beschäftigten Personen auf die großen gewerblichen Gruppen hier zu finden. Sie zeigt, ein wie erheblicher Teil der gewerblichen Betriebe auch in Zukunft beinahe notwendig die Form des Allein- oder des Kleinbetriebs behalten wird.

Gewerbe	Beschäftigte	Prozent der Gesammtheit	Davon in Kleinbetrieben bis zu 5 Gehilfen %
Kunst- u. Handelsgärtnerei . . .	41,560	0,57	70,2
Fischerei- und Tierzüchtung . . .	25,858	0,35	95,6
Bergbau, Hütten- u. Salinenwesen	416,530	5,67	0,4
Torfbau	13,604	0,19	34,4
Industrie der Steine u. Erden . .	349,196	4,76	28,0
Verarbeit. v. Metall (ohne Eisen) .	73,450	1,00	36,2
Eisenverarbeitung	386,263	5,26	70,3
Maschinen, Instrumente	356,089	4,85	35,8
Chemische Industrie	71,777	0,98	23,5
Leuchtstoffe, Fette, Öle	42,705	0,58	28,5
Textilindustrie	910,089	12,40	48,4
Papierindustrie	100,156	1,36	27,0
Leder, Wachstuch, Gummi . . .	121,532	1,66	66,0
Holz- und Schnitzstoffe	469,695	6,40	78,3

und hätte an diesem Kredit die hinreichende Bedingung seiner Existenz. — So sehen Sie, daß meine frühere Rechnung, es würden jedes Jahr neue 20 000 oder 40 000 Arbeiter befreit werden können, noch eine viel zu geringe ist, und daß, wenn die Associirung erst vorgeschritten wäre, weit größere Massen sich jährlich associiren und zum Licht der Freiheit und des Wohlstandes durchdringen könnten, weit größere Massen und in weit schnellerer Zeit, als durch mein früheres Rechenexempel gegeben ist."

Also beinahe mit nichts, beinahe mit dem bloßen guten Willen ließe sich die Sache ausführen. Freilich, für alles ist Geld und Kredit vorhanden, nur hierfür nicht. Für jede Laune eines Fürsten oder seiner Maitresse, für jedes Absatzinteresse der Bourgeoisie sind Kriege geführt worden, die hunderte von Millionen gekostet haben: nur wenn es sich um die „Erlösung der Menschheit" handelt, dann ist kein Geld zu beschaffen.

Ob Lassalle selbst von der Richtigkeit dieser fabelhaften Rechnung, die er mit so großer Zuversicht vorträgt, überzeugt war, kann dahin gestellt bleiben; er hat sich in seinen Verhandlungen mit Rodbertus skeptisch genug darüber ausgedrückt. Und Rodbertus verhielt sich entschieden ablehnend dagegen, er hielt dafür, „daß der richtige Weg zum Ziel die Beibehaltung der Lohnform für das Arbeitereinkommen verlangt," freilich nicht in Gestalt des Lohnkontrakts, sondern der Lohntaxe (Meyer, Emancipationskampf I, 76). Dagegen hielt das Gothaer Parteiprogramm von 1875 noch an der Sache fest: es fordert „die Errichtung von Produktivgenossenschaften mit Staatshülfe unter der demokratischen Kontrole des arbeitenden Volks, und zwar in solchem Umfang, daß aus ihnen die socialistische Organisation der Gesellschaft entstehe."

Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß, wenn die verlangten 100 Millionen wirklich zur Verfügung gestellt worden wären, der Erfolg jenem Geträumten wenig ähnlich gesehen hätte. Die damit begründeten Unternehmungen würden vermutlich in nicht langer Zeit an äußeren Schwierigkeiten und vor allem an inneren Reibungen zu Grunde gegangen sein. Ob die Fähigkeit, für die Solidität des Unternehmens durch schonende Bemessung der Jahresdividende zu sorgen, bei dem Durchschnitt der Teilhaber hinlänglich ausgebildet gewesen

nimmt, die man entläßt und wiederwählt, wie es das Bedürfnis und die Stimmung der Wählenden mit sich bringt. Eine besondere Beamtenqualität haben also die Inhaber dieser Stellung nicht, denn es fehlt die Eigenschaft dauernder Funktion und die Möglichkeit des Avancements. Eine hierarchische Ordnung existirt nicht." Mit der Zeit, so fährt der Verfasser fort, kann wohl auch die Wahl noch wegfallen. Bei höherer Durchbildung aller Glieder, die ja in der vollkommenen Gesellschaft nicht lange ausbleiben kann, denn die Unterschiede zwischen den Individuen beruhen bekanntlich allein auf der Verschiedenheit der Entwicklungsbedingungen, wird die Funktion der Leiter oder Ordner einfach in regelmäßigem Turnus umgehen können, natürlich ohne Rücksicht auf das Geschlecht.

Also, in Zukunft wird ein und derselbe Mann heute Briefe und Packete austragen, morgen die Büreaugeschäfte eines Postamts führen, übermorgen als Generalpostmeister, doch wozu Titel? also schlechtweg die Geschäfte übernehmen, die heutzutage der Leiter des Reichspostamts in der Hand hat, Vorlagen für Weltpostkongresse vorbereiten u. s. w., um endlich am vierten Tag zum Schalter zurückzukehren und am fünften wieder Briefe auszutragen, diesmal aber nicht in Berlin, sondern in Stallupönen, denn es ist doch billig, daß auch die Annehmlichkeiten der Hauptstadt jedem der Reihe nach zu Gute kommen. Und ebenso wäre es im Eisenbahnwesen, ebenso im Berg- und Hüttenwesen oder in einer Maschinenfabrik zu halten: einen Tag über oder unter der Erde Kohlen schippen, Eisen hämmern, Billets koupiren, den andern die Feder führen, Rechnungen machen, chemische Versuche anstellen, Zeichnungen zu Maschinen machen, allgemeine Anordnungen über Umfang und Art des Betriebs erlassen u. s. f. Und nicht anders wäre es auf einem Schiff zu halten: der Posten des Kapitäns käme der Reihe nach an Alle, ebenso der des Steuermanns, des Maschinenmeisters, des Kochs u. s. w. Und nicht minder gingen natürlich die staatlichen Funktionen in der Reihe um: jeder würde nach der Ordnung Gesetzgeber und Richter und Feldherr und Polizeihauptmann — doch ich vergesse, wo wir uns befinden, im Zukunftsstaat, wo es keine Kriege mehr geben wird, und keine Diebe und keine Fälscher und keine Faullenzer und Landstreicher; und wo also auch keine Richter und keine Soldaten mehr nötig sein werden, und keine Gesetze und

wegen ist ebenso wenig geeignet, die neue Gesellschaftsordnung herbeizuführen, als die politische Revolution. Durch Revolution mit einem Schlage wird sie überhaupt nicht kommen: damit käme nur das Ende der Dinge. Soll sie kommen, so muß sie durch allmäliges Wachstum aus dem Bestehenden hervorgehen.

12. Ist sie im Wachsen? Hierauf kann nur die Geschichte eine Antwort geben. Und diese Antwort scheint mir allerdings in gewissem Sinne bejahend zu lauten: die Geschichte der europäischen Kulturvölker zeigt in den letzten Jahrhunderten eine Bewegung, welche sich in der That als Annäherung an eine socialistische Gesellschaftsordnung beschreiben läßt. Und zwar ist es eine doppelte Bewegung, eine wirtschaftliche und eine politische.

Die wirtschaftliche Bewegung besteht in jener Zusammenfassung des Kapitals zu immer größeren und wirksameren Massen und der entsprechenden Zusammenfassung der Produktion in immer größere, wirksamere Unternehmungen, welche K. Marx als die für die moderne Zeit charakteristische Erscheinung so stark hervorhebt. Mit der Verwandlung kleiner selbständiger, mit eigenen Produktionsmitteln arbeitender Handwerker und Bauern in besitzlose Lohnarbeiter, „der Expropriation der großen Volksmasse von Grund und Boden und Lebensmitteln und Arbeitsinstrumenten", beginnt die kapitalistische Ära. Aber „sobald dieser Umwandlungsproceß nach Tiefe und Umfang die alte Gesellschaft hinlänglich zersetzt hat, sobald die Arbeiter in Proletarier, ihre Arbeitsbedingungen in Kapital verwandelt sind, gewinnt die weitere Vergesellschaftung der Arbeit und weitere Verwandlung der Erde und anderer Produktionsmittel in gesellschaftlich ausgebeutete, also gemeinschaftliche Produktionsmittel, daher die weitere Expropriation der Privateigentümer eine neue Form. Was jetzt zu expropriiren, ist nicht länger der selbstwirtschaftende Arbeiter, sondern der viele Arbeiter exploitirende Kapitalist. Diese Expropriation vollzieht sich durch das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion selbst, durch die Konzentration der Kapitalien. Je ein Kapitalist schlägt viele todt. Hand in Hand mit dieser Konzentration entwickelt sich die kooperative Form des Arbeitsproceßes, die technologische Anwendung der Wissenschaft, die Ökonomisirung aller Produktionsmittel. Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten wächst

und die Kohlendistrikte an Fleisch und Butter Teil haben, und Alle lebten alle Tage herrlich und in Freuden, allsonntäglich feiernd das Andenken des großen Tages, wo die Überflüssigkeit einer „Regierung", das Genügen einer „Verwaltung der gemeinsamen Angelegenheiten" erkannt worden sei.

11. Mit einem Wort mag hier noch des Weges zur Herstellung der socialistischen Gesellschaftsordnung durch eine rein ökonomische Revolution gedacht werden, welchen Lassalle für gangbar zu halten sich den Anschein giebt: die Gründung von Produktivassociationen mit Staatskredit. In den Reden, die er zu Frankfurt a. M. im Mai 1863 hielt (dem sogenannten Arbeiterlesebuch, S. 43 ff.) rechnet er vor: mit 100 Mill. Thlrn., die der Staat durch Banknotenausgabe sich selber zinsfrei beschaffen könnte, ließe sich die Sache machen. „Der Kapitalzins steht zu 5%. Diese geben jährlich 5 Mill. Thlr., die man gleichfalls von neuem, wenn wir jene 100 Mill. Thaler hätten, zu demselben Zwecke, zur Gründung von Arbeiter-Associationen austhun könnten. Durch die Kraft des Zinseszinses würden binnen 14 Jahren diese jährlichen 5 Mill. das Kapital verdoppelt haben und wir würden von da ab 200 Mill. haben, so daß wir von nun ab 10 Mill. jährliche Zinsen hätten, welche wir für Arbeiter-Associationen verwenden könnten. Nehmen Sie nun an, daß im Durchschnitt aller Gewerbe auf 1 Kapital von 1 Mill. ungefähr 4000 Arbeiter arbeiten können; dies ist eine ganz beispielsweise Annahme, die wahrscheinlich eher eine viel zu geringe ist, als eine zu hohe. Auf Grund der 100 Mill. also könnten sich 400 000 Arbeiter associiren, das wäre mit ihren Familien eine Bevölkerung von 2 Mill.; mit 10 Mill. jährlicher Zinsen könnte neuen 40 000 Arbeitern jährlich die Möglichkeit der Freiheit und des Wohlstandes erblühen und somit neuen 200 000 Menschen, oder während der ersten 14 Jahre, so lange wir nur 5 Mill. jährlich annehmen, mindestens wiederum neuen 20 000 Arbeitern jährlich mit ihren Familien, und so wäre ein Weg gegeben, der in einer bestimmten Zeit Euch alle aus der Wüste führt. Aber das ist noch nichts! So viel seht ihr doch ein, daß ein industrieller Gewerbszweig dem anderen in die Hände arbeitet. Wenn also z. B. erst 70 oder 80 Gewerke im Großen associirt wären, so brauchte das 71. gar kein neues Geld, sondern nur den Kredit der 70 früheren

wieder versuchte Gewinnbeteiligung der Arbeiter können als solche angesehen werden*).

Dieser spontanen Bewegung der Gesellschaft geht zur Seite die beständig wachsende Ausdehnung der wirtschaftlichen Thätigkeit der politischen Verbände. Wenn man unser heutiges Staatswesen mit dem vor 400 Jahren vergleicht, dann fällt eine große Veränderung in die Augen: die ungeheure Erweiterung des Kreises der Staatsthätigkeit und die gewaltige Zunahme des Berufsbeamtentums. Im Mittelalter war die Staatsthätigkeit im wesentlichen auf zwei Dinge beschränkt: die Kriegführung und die Friedensbewahrung. Und zwar übte der Staat auch diese Thätigkeiten nicht durch Berufsbeamte; das Heer bestand aus dem Aufgebot des Lehnsträger; die Rechtsprechung wurde von Schöffen und Grundherren geübt.

*) Als ein wichtiges Mittel zur Konzentrirung des Kapitals ist das Börsenwesen anzusehen, besonders auch das Börsenspiel, dessen letzter Erfolg regelmäßig ist, das kleine und mittlere Kapital dem Großkapital, das dabei gleichsam als Bankhalter auftritt, in die Hände zu spielen. Eine interessante Darstellung des Verfahrens giebt A. Schäffle in einer Abhandlung über den Wiener Börsenkrach v. J. 1873 (Tübinger Zeitschrift für die ges. Staatswiss., Jahrg. 1874). Der Hergang ist kurz folgender. Die großen Börsenmächte ziehen zuerst das Spielpublikum groß, indem sie das Geld zum Spiel durch Beleihung von Papieren, natürlich bedeutend unter dem Kurswert, und in Report hergeben. Durch Gründungen und Emissionen werden dann immer neue Spielpapiere geschaffen und zu Phantasiepreisen dem Coulissenpublikum aufgehängt. Was die Schrankenmächte (die alten und befestigten Börsengrößen) aus Rücksicht auf die Wahrung der Respektabilität nicht selber gründen mögen, wird Tochterinstituten, patronisirten Makler-, Bau- und anderen Gründungsbanken überlassen. Die Leithammel der Coulisse poussiren die neuen Werte, die Zeitungen trompeten das neue Unternehmen als unerhört gewinnversprechend aus. Die Coulisse wird immer größer, Kaufleute, Fabrikanten, Officiere, Beamte, Landwirte, Professoren, Hausknechte, alles beginnt zu spekuliren; von der Hauptstadt breitet sich die Bewegung über die Provinzen aus, das ganze Land schwimmt, das stiere Auge auf den Köder gerichtet, in den großen Hamen hinein. Ist er gefüllt, dann wird er gehoben: das große Kapital zieht sich zurück, die Depots werden abgestoßen, die Kurse weichen, konvulsivische Zuckungen treten ein, und eines Morgens bricht die Panik aus, die „feinsten Werte" werden zu Schleuderpreisen verkauft und in wenigen Stunden ist die ganze Coulisse ein- und abgethan. Der große Rachen, in den der Häringszug in der trüben Börsenflut blöd und gierig hineingeschwommen ist, ist geschlossen. Nach einer Weile der Lustlosigkeit und Saturirtheit beginnt das Spiel von neuem; eine neue Coulisse wird groß gefüttert, um nachmals auf dieselbe Weise in dem Rachen zu verschwinden.

Eine kleine Anzahl von Amtleuten genügte den geringen Aufgaben der Verwaltung. Seither hat, namentlich seit dem westphälischen Frieden, in Anlehnung an das französische Vorbild eine beständige Ausdehnung der Staatsthätigkeit mit entsprechender Vermehrung des Staatsbeamtentums stattgefunden. Das stehende Heer beruht gegenwärtig auf einem zahlreichen Berufssoldatentum, dem die militärische Ausbildung des Volks obliegt. Die Officiere, Unterofficiere und Beamten des deutschen Heeres machen allein ein nach mittelalterlichen Begriffen großes Heer aus. Nicht minder ist die Beschaffung des ganzen Kriegsapparats, Bewaffnung, Bekleidung, Verpflegung, verstaatlicht. Ebenso ist die zweite Aufgabe, die Rechts- und Friedensbewahrung, in die Form der Staatsunternehmung übergegangen: ein ganzes Heer von Richtern, Beamten, Schreibern, Angestellten, Polizisten steht im Solde des Staates. Ein drittes Heer von Beamten wird von der Finanzverwaltung bei der Steuer- und Zollerhebung beschäftigt. Nach dem statistischen Handbuch für den preußischen Staat (1888) gab es 1882 in Preußen allein 119,000 in der Verwaltung, Rechts- und Wohlthätigkeitspflege Angestellte.

Dazu kommen völlig neue Gebiete der Staatsthätigkeit. Seit dem 17. Jahrhundert ist das Verkehrswesen in fortschreitendem Maaße verstaatlicht worden; die Zahl der von den deutschen Staaten gegenwärtig im Post-, Telegraphie- und Eisenbahndienst angestellten und beschäftigten Personen geht längst in die Hunderttausende. In einer Sitzung des Abgeordnetenhauses im Jahre 1888 gab der preußische Minister für das Eisenbahnwesen die Zahlen des Personals seiner Verwaltung auf 80,000 Beamte und 150,000 Arbeiter an. Dazu kommt der Post- und Telegraphenbetrieb mit gegen 44,000 Angestellten.

Ein anderes wichtiges Gebiet der Staatsthätigkeit bildet das Unterrichtswesen. Die Anfänge desselben übernahm der Staat als Erbe der Kirche nach der Reformation. Die gewaltige Entwickelung des Volksschulwesens, mit Schulzwang und Unterhaltungspflicht der Gemeinden, unter Verwaltung des Staats, hat sich im wesentlichen erst im letzten Jahrhundert vollzogen. Auch der Übergang der Verwaltung des Gelehrtenschulwesens von den Städten auf den Staat, sowie die Schöpfung eines technischen Unterrichtswesens gehört dem 19. Jahrhundert an, während die Verstaatlichung der Universitäten

von der Reformation datirt, Anfänge derselben noch älter sind. — Die Zahl der hierher gehörigen Stellen im Staatsdienst geht in Deutschland ebenfalls längst in die Hunderttausend. In Preußen allein zählte man nach dem statistischen Handbuch im Jahre 1886 etwa 60,000 Lehrer- und 7000 Lehrerinnenstellen an Volksschulen, 8700 Lehrerstellen an Mittelschulen und 1200 Docenten an den Universitäten. — Nicht minder hat der Staat die Fürsorge für die Mittel wissenschaftlicher Forschung aller Art, Bibliotheken, Sammlungen, Akademien, physikalische, astronomische, physiologische, chemische Institute u. s. w. übernommen.

Auch die Fürsorge für die Gesundheit hat der Staat in seinen Kreis gezogen: er unterrichtet, prüft und konzessionirt Ärzte und Apotheker, errichtet Gesundheitsämter, erzwingt die Impfung und Wiederimpfung u. s. f.; die ungelehrte Heilkunst, die vor 100 Jahren noch einen sehr ausgedehnten Spielraum hatte, ist jetzt bis auf einen geringen Rest verschwunden. Auch der Schutz der Volksernährung gegen Fälschung und Fahrlässigkeit aller Art gehört hierher. Die Gemeinden erbauen und unterhalten Krankenhäuser. Die Armenpflege, früher ebenso wie die Krankenpflege der Privatwohlthätigkeit überlassen, ist zu einer der bedeutendsten Aufgaben der Gemeindeverwaltung geworden, unter Anordnung und subsidiärer Beteiligung des Staates.

Endlich üben Staat und Gemeinden eine höchst ausgebreitete Thätigkeit auf dem Gebiet der Gütererzeugung: Forstwirtschaft und Bergbau sind alte Zweige der Staatsunternehmung, letzterer im Zeitalter der Kohle und des Eisens ungeheuer angewachsen. Die großen Stadt-Gemeinden haben eine Reihe wichtiger wirtschaftlicher Leistungen der Privatunternehmung zu entziehen einen bedeutenden Anfang gemacht: die Versorgung der Einzelhaushaltungen mit Licht und Wasser, die Unterhaltung und Reinigung der Straßen, die Entfernung verbrauchter Stoffe (Kanalisation), die Verhütung von Feuerschäden durch Unterhaltung einer Feuerwehr, die Anlage und Unterhaltung von Gärten und Parks, die Verwaltung von Sparkassen u. s. w.

Diese gewaltige Erweiterung der Thätigkeit kommt in den gewaltig anschwellenden Einnahme- und Ausgaberechnungen des Staats und der Gemeinden zur Erscheinung. Man mag in dem Buch von Riedel über den brandenburgisch-preußischen Staatshaushalt in den

die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Degradation, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprocesses selbst geschulten, vereinten und organisirten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Konzentration der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriirt" (Das Kapital S. 791 ff.).

Die Sache verläuft nicht ganz so einfach und glatt; so tritt z. B. die Associirung kleiner Kapitalien und Kapitalanteile in Form von Aktiengesellschaften, oder in Form von Beleihung produktiver Unternehmungen der „Expropriation" der Kapitalisten hemmend entgegen. Man vergesse auch nicht die gewaltige Entwickelung des Sparkassen- und Versicherungswesens während der letzten 50 Jahre; die preußischen Sparkassen z. B. zeigten Ende 1886 einen Bestand von $4^1/_2$ Million Bücher mit 2500 Mill. M. Einlagen, die sächsischen von $1^1/_3$ Mill. Einleger mit 463 Mill. M. Einlagen. Aber als schematisirte Darstellung der Entwickelung, zu der die kapitalistische Gesellschaftsordnung tendirt, kann sie immerhin gelten, namentlich was die Organisation der Produktion anlangt. In dem Maaße, als die produktiven Unternehmungen sich konzentriren, d. h. der Zahl nach vermindern, dem Umfang nach ausdehnen, sei es, daß sie in der Hand eines kapitalistischen Unternehmers bleiben, sei es, daß sie an Kapitalassociationen übergehen, wozu jede Vergrößerung als Anreiz wirkt, wird der Betrieb innerlich socialistischer: die Leitung löst sich mehr und mehr von dem Besitz und geht an Angestellte über, die, selbst ohne Kapital, als dirigirende Organe thätig sind. Zugleich wird das Interesse der Gesammtheit an dem Bestand und Betrieb dieser Unternehmungen größer und fühlbarer; die Abhängigkeit derselben von dem Privatinteresse des oder der Kapitalisten wird mehr und mehr als unverträglich mit dem Interesse der Gesammtheit empfunden. So bringt die rein wirtschaftliche Entwickelung die Tendenz der Socialisirung hervor. Auch Anfänge socialistischer Verteilung zeigen sich. Tantièmen für die dirigirenden Organe, sowie die hin und

Am stärksten und unmittelbarsten ist das Interesse der Gesammtheit an der Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit der Einrichtungen und Leistungen, deren Aufgabe die Erhaltung und Durchsetzung des Gemeinwesens nach außen, und die Bewahrung des Rechts und Friedens im Innern ist, des Heeres und der Rechts- und Polizeiverwaltung. Hier hat daher die Verstaatlichung sich zuerst durchgesetzt. An die Stelle des Lehnsheeres und der Patrimonialgerichtsbarkeit, welche man als Privatunternehmung im Staatsauftrag bezeichnen könnte, ist das stehende Heer mit Berufssoldaten und das ständige Staatsbeamtentum getreten. Nur die Kirche hat die gemeinwirtschaftliche Form der Unternehmung noch früher erreicht: eine frühere Zeit sah eben die Seelsorge für die allerwichtigste und notwendigste Aufgabe der Gesammtheit gegenüber dem Einzelnen an, und zugleich schienen die Angelegenheiten der Religion am meisten dem nicht fachmännisch gebildeten Urteil des Laien sich zu entziehen, auch Verirrungen auf diesem Gebiet von den gefährlichsten, unheilbaren Folgen begleitet zu sein.

Dieselben Motive sind es, die in unserer Zeit zur Verstaatlichung des Schulwesens geführt haben: je größer und allgemeiner bei steigender Kultur das Unterrichtsbedürfnis wurde, desto weniger schien die Privatunternehmung hinlängliche Gewähr für die angemessene, sachgemäße Befriedigung zu bieten, sie wurde daher durch öffentliche Unternehmung immer mehr ersetzt. Die fortschreitende Ausbildung der Sanitätspolizei wird offenbar durch dieselben Ursachen bewirkt: steigendes Interesse der Gesammtheit an der gemeinsamen Abwehr gesundheitsschädlicher Einflüsse zunächst in den Großstädten, verbunden mit der zunehmenden Unfähigkeit des Einzelnen, ärztliche Leistungen zu beurteilen und andererseits gegen Unterlassungssünden der Nachbarn sich zu schützen.

Nicht anders liegt die Sache bei der Verstaatlichung des Verkehrswesens. So lange der Verkehr wesentlich durch Fuhrwerke auf den Landstraßen vermittelt wurde, wäre der Gedanke der Verstaatlichung desselben unsinnig erschienen. Die Entstehung der Eisenbahnen schuf gänzlich veränderte Umstände. Das Interesse der Gesammtheit an der Regelmäßigkeit, Sicherheit, Zugänglichkeit der Verkehrsmittel ist dadurch ungemein gewachsen; gleichzeitig waren die

Eine kleine Anzahl von Amtleuten genügte den geringen Aufgaben der Verwaltung. Seither hat, namentlich seit dem westphälischen Frieden, in Anlehnung an das französische Vorbild eine beständige Ausdehnung der Staatsthätigkeit mit entsprechender Vermehrung des Staatsbeamtentums stattgefunden. Das stehende Heer beruht gegenwärtig auf einem zahlreichen Berufssoldatentum, dem die militärische Ausbildung des Volks obliegt. Die Officiere, Unterofficiere und Beamten des deutschen Heeres machen allein ein nach mittelalterlichen Begriffen großes Heer aus. Nicht minder ist die Beschaffung des ganzen Kriegsapparats, Bewaffnung, Bekleidung, Verpflegung, verstaatlicht. Ebenso ist die zweite Aufgabe, die Rechts- und Friedensbewahrung, in die Form der Staatsunternehmung übergegangen: ein ganzes Heer von Richtern, Beamten, Schreibern, Angestellten, Polizisten steht im Solde des Staates. Ein drittes Heer von Beamten wird von der Finanzverwaltung bei der Steuer- und Zollerhebung beschäftigt. Nach dem statistischen Handbuch für den preußischen Staat (1888) gab es 1882 in Preußen allein 119,000 in der Verwaltung, Rechts- und Wohlthätigkeitspflege Angestellte.

Dazu kommen völlig neue Gebiete der Staatsthätigkeit. Seit dem 17. Jahrhundert ist das Verkehrswesen in fortschreitendem Maaße verstaatlicht worden; die Zahl der von den deutschen Staaten gegenwärtig im Post-, Telegraphie- und Eisenbahndienst angestellten und beschäftigten Personen geht längst in die Hunderttausende. In einer Sitzung des Abgeordnetenhauses im Jahre 1888 gab der preußische Minister für das Eisenbahnwesen die Zahlen des Personals seiner Verwaltung auf 80,000 Beamte und 150,000 Arbeiter an. Dazu kommt der Post- und Telegraphenbetrieb mit gegen 44,000 Angestellten.

Ein anderes wichtiges Gebiet der Staatsthätigkeit bildet das Unterrichtswesen. Die Anfänge desselben übernahm der Staat als Erbe der Kirche nach der Reformation. Die gewaltige Entwickelung des Volksschulwesens, mit Schulzwang und Unterhaltungspflicht der Gemeinden, unter Verwaltung des Staats, hat sich im wesentlichen erst im letzten Jahrhundert vollzogen. Auch der Übergang der Verwaltung des Gelehrtenschulwesens von den Städten auf den Staat, sowie die Schöpfung eines technischen Unterrichtswesens gehört dem 19. Jahrhundert an, während die Verstaatlichung der Universitäten

Zufall in ganz ungeeignete Hände überginge. Wenn ein nachfolgender Besitzer durch unsinnige Projekte die gewaltigen Werke zu Grunde zu richten und die bescheidene Existenz von Tausenden von Familien zu vernichten drohte, so würde sich ohne Zweifel eine starke Empfindung in weiten Kreisen regen: dem Unfug müsse gesteuert, die Verfügung über die Unternehmung müsse so ungeeigneten Händen durch staatliches Einschreiten entzogen werden. Oder man setze den Fall, daß durch irgend welche Unfälle die Unternehmung Gefahr liefe zu Grunde zu gehen, während sie doch an sich lebensfähig wäre, würde sich nicht der Gedanke aufdrängen, sie durch öffentlichen Credit zu erhalten oder sie in öffentliche Verwaltung zu übernehmen? Wenn eine Provinz oder ein Kreis durch Überschwemmung oder Mißernte heimgesucht wird, hilft man durch Staatsunterstützung den Notstand überwinden; ihr Untergang wäre ein Verlust für die Gesammtheit. Steht es nicht ebenso mit jener Unternehmung? vertritt sie nicht gleichsam fünf oder zehn Quadratmeilen angebauten Bodens? Ob es zuletzt und in jeder Absicht zweckmäßig wäre, wenn solchen Antrieben nachgegeben würde, kann dahin gestellt bleiben. Daß sie sich stark regen und unter Umständen durchsetzen würden, ist wahrscheinlich. Es würde sich darin nur die Thatsache darstellen, daß für derartige Unternehmungen die allgemeinen Regeln des Eigentumsrechts nicht mehr ganz passend sind.

Ein anderer Vorgang, in dem die Zentralisation der wirtschaftlichen Unternehmungen zu Tage tritt, wird in demselben Sinne wirken: das beginnende *Koalitionswesen* zum Zweck *monopolistischer Beherrschung des Markts*. Auf dem Gebiet der Eisenproduktion haben bekanntlich in jüngster Zeit, um der „verderblichen Konkurrenz" zu steuern, vielfach Verabredungen zwischen den großen Unternehmungen über Quantität der Produktion und Höhe des Verkaufspreises, mit Konventionalstrafen gegen Übertretungen stattgefunden; selbst gegen ausländische Konkurrenz wird das Mittel der Kartellbildung schon versucht, sofern Schutzzoll nicht zu erreichen oder nicht wirksam genug ist. Die Sache mag ihr gutes Recht haben, nicht blos vom Standpunkt des Reingewinns der Inhaber und Aktionäre, sondern auch der Gesammtheit: an der intermittirenden spekulativen Ausbeutung der Bodenschätze und der Menschenkräfte, zu der die

beiden letzten Jahrhunderten (1866) nachsehen, wie der Betrag desselben von etwa 400,000 Thalern beim Regierungsantritt des großen Kurfürsten in stetigem Fortschritt gewachsen ist, bis er jetzt ungefähr das Tausendfache erreicht hat. Die Vermehrung der Volkszahl und die Veränderung des Geldwertes lassen die Thatsache einer ungeheuren Steigerung gleichwohl bestehen. Auch hier zeigt das letzte Jahrhundert den stärksten Fortschritt. Vor genau 100 Jahren, in den letzten Jahren der Regierung Friedrichs des Großen, betrugen die gesammten Staatsausgaben gegen 16½ Mill. Thaler; davon kamen über ¾ allein auf die Unterhaltung des Heeres; die ganze Civilverwaltung mit Einschluß der Hofverwaltung wurde mit 4 Mill. bestritten. Jeder Stadthaushalt läßt ein ähnliches Wachstum erkennen. So zeigt also die jüngste Vergangenheit das Leben der europäischen Völker in einer Bewegung, welche durch die Formel beschrieben werden kann: fortschreitende Ausdehnung der gemeinwirtschaftlichen auf Kosten der privatwirtschaftlichen Unternehmung.

13. Und die Zukunft? Es erscheint nicht zweifelhaft, daß, wenn nicht unvorhersehbare Ereignisse dazwischen treten, die Entwickelung der Dinge in derselben Richtung sich weiter bewegen wird. Die Ursache der fortschreitenden Ausdehnung der zwangsgemeinwirtschaftlichen Unternehmung, wenn wir mit diesem Ausdruck A. Wagners die Unternehmung von Staat und Gemeinde der privatwirtschaftlichen Unternehmung gegenüberstellen, liegt offenbar darin, daß mit der Größe, Ausdehnung, Wichtigkeit und Schwierigkeit von Unternehmungen und Arbeitsleistungen das Interesse der Gesammtheit an der sachgemäßen, tüchtigen, zuverlässigen Leitung und Ausführung derselben wächst, und daß dieses Interesse der Gesammtheit mehr gesichert erscheint, wenn Leitung und Ausführung in die Hand von Organen der Gesellschaft gelegt werden, als wenn sie privaten Unternehmern überlassen bleiben. Für die letzteren ist natürlich das Privatinteresse maßgebend und ein Zusammenfallen ihres Privatinteresses mit dem Interesse der Gesammtheit ein glücklicher Zufall, den man nicht eben Ursache hat, als Regel zu erwarten. Übernimmt dagegen die Gesellschaft diese Arbeitsgebiete direkt in eigene Verwaltung, so kann sie, scheint es, das öffentliche Interesse darin unmittelbar zum herrschenden machen.

gleichsam vorbereitet: zehntausend Dorfschmieden in öffentliche Verwaltung zu übernehmen wäre eine unmögliche Sache; dagegen eine Aktienunternehmung, die 10000 Arbeiter beschäftigt, durch vom Staat ernannte Direktoren verwalten lassen, hätte an sich gar keine Schwierigkeit.

Noch von einem anderen Punkt her ist die Staatsunternehmung in vielen Staaten tief in das wirtschaftliche Leben eingedrungen: durch Staatsmonopole im Interesse der Vermehrung des Staatseinkommens. Die Versuche des deutschen Reichs in dieser Absicht waren bisher nicht erfolgreich. Sollte das Wachstum der Staatsausgaben dauern, und vor allem sollte einmal plötzlich eine große Steigerung stattfinden, so würde es dann vermutlich doch als der gangbarste Weg zur Beschaffung der Mittel erscheinen, gewisse Artikel der allgemeinen Konsumtion in der Form der Übernahme ihrer Produktion und ihres Vertriebs zur Tragung der Lasten heranzuziehen. Durch Spiritusbanken und dergleichen Vorkehrungen könnte auch hier die Sache vorbereitet werden.

Ein anderes Gebiet, das bisher der Privatunternehmung überlassen war, nach dem aber der Staat die Hand auszustrecken beginnt, ist das Versicherungswesen. Und man wird sagen müssen, daß die Bedenken gegen Verstaatlichung vielleicht nirgend erheblicher sind als hier. Einfache, büreaumäßige Thätigkeit, großes Interesse der Gesammtheit an Sicherheit und Zuverlässigkeit der Leistungen, beinahe völlige Unfähigkeit des Einzelnen, die Verhältnisse der Privatunternehmungen zu durchschauen und sein Interesse selbst zu beraten, kommen hier zusammen. Und daß hier das Interesse der Unternehmer vielfach in stärkerem Maaße als das der Versicherten Ausschlag gebend gewesen ist, scheint aus der Höhe der Dividende der meisten Gesellschaften sich zu ergeben.

Nicht minder ist es wahrscheinlich, daß sich die Gemeindeunternehmung namentlich in den Großstädten auf Kosten der Privatunternehmung ausdehnen wird. Von den Pferdebahnen gilt in einigem Maaße dasselbe, was von den Eisenbahnen gilt, nur daß das drängende militärische Interesse fortfällt. Zu der Versorgung mit Licht und Wasser kommt möglicher Weise einmal die Versorgung mit motorischen Kräften und mit Wärme; die Benutzung elektrischer Kräfte ist ja erst am Anfang.

Von ernsthaften Männern ist ferner die Frage aufgeworfen worden, ob nicht die Fürsorge für das Wohnungsbedürfnis wenigstens zum Teil von den Städten übernommen werden könnte und sollte. Augenscheinlich ist, daß diese Aufgabe in den Großstädten von der Privatunternehmung durchaus nicht in jeder Hinsicht befriedigend gelöst wird, und daß andererseits der Einzelne gerade an diesem Punkt in einer oft überaus drückenden Abhängigkeit von dem Unternehmer sich befindet. Namentlich fehlt es an zweckmäßigen und gesunden Wohnungen für die unteren Klassen; auch leiden diese vielfach durch wucherische Ausbeutung einer Zwangslage, sowie durch halsabschneiderische Mietsverträge. Es ist in der That denkbar, daß es einmal für möglich und notwendig gehalten werden wird, wenigstens durch konkurrirendes Angebot bessernd auf diese Verhältnisse einzuwirken. Die Verwaltung von Mietshäusern ist nicht eben eine schwierige Sache; und was wäre billiger, als daß die Stadt an der **Grundrente Anteil hätte, die durch ihr Wachstum und ihre kostspieligen Anlagen aller Art entsteht? Warum aus dem Stadtsäckel alle Kosten bestreiten und alle Vorteile müßigen Haus- und Grundstücksbesitzern oder Spekulanten überlassen? Es ist denkbar; ob in jeder** Hinsicht zweckmäßig, bleibe dahin gestellt*).

Das Gebiet wirtschaftlicher Thätigkeit, das am weitesten davon entfernt ist, von der Verstaatlichungstendenz ergriffen zu werden, ist die Landwirtschaft, soweit sie in bäuerlichen Betrieben besteht. Mit dem Großgrundbesitz steht es etwas anders. Sofern der Großgrundbesitzer seine Aufgabe lediglich in der Einziehung von Pachtgeldern und ihrer Verzehrung in irgend einer der europäischen

*) A. Wagner, Volkswirtschaftslehre § 352 ff. Ebendort § 355 findet man Nachweisungen über die Steigerung des Wertes Berliner Grundstücke nach 1870. Der aus den Verkäufen berechnete Kurswert aller bebauten Grundstücke stieg von 1478 Mill. Mk. im J. 1870 bis auf 3030 Mill. Mk. im J. 1873, um dann wieder etwas zu sinken. Der nach dem Mietsertrag berechnete Wert stieg zwischen 1870 und 1876 von 1456 bis auf 3014 Mill. Mk. Von den bebauten Grundstücken wechselten in den J. 1870—76 den Besitzer durch Kauf in der Reihenfolge der Jahre 717, 1369, 3735, 1997, 1227, 1226, 1497 oder in Prozenten 5.2, 10.2, 26.2, 13.5, 7.9, 7.6, 8.9; in den drei Gründerjahren also 50 Prozent. Freilich kommen auf manche Häuser viele Besitzerwechsel. Jeder Käufer aber ist ein Mietssteigerungsspekulant.

Großstädte erblickt, wie es in Rußland oder England in erheblichem Umfang der Fall ist, ist sein Dasein, unter dem Gesichtspunkt der Gesamtwohlfahrt betrachtet, offenbar jeden Tag entbehrlich; und sofern er der Wirtschaft notwendiges Betriebskapital entzieht, um damit sinnlose Repräsentationskosten zu bestreiten, wirkt er wirtschaftlich zerstörend. Es ist bekannt, daß in England und Irland die Landfrage längst einen wichtigsten Bestandteil der socialen Frage ausmacht. Wenn durch Unverstand und Gleichgiltigkeit gegen die Gesammtwohlfahrt in Deutschland ähnliche Zustände eintreten sollten, dann ist nicht unwahrscheinlich, daß dieselbe Staatsraison, welche heute den Ankauf polnischer Rittergüter und die Ansiedelung deutscher Bauern auf denselben durchsetzt, zu irgend welchen der Zeit entsprechenden Maaßregeln für den ganzen Großgrundbesitz führen würde. Das Bewußtsein, daß das Interesse des Staats und Volks den Interessen und Rechten der Einzelnen voranstehe, ist in Deutschland offenbar viel lebhafter, als in England. Und nirgend war von jeher der öffentliche Charakter des Besitzes mehr sichtbar und einleuchtend, als beim Großgrundbesitz: seine ökonomische, politische und moralische Rechtfertigung beruht allein darauf, daß er hervorragenden Familien die wirtschaftliche Grundlage zu hervorragenden Leistungen, namentlich auch zu politischen, diplomatischen, militärischen Leistungen für die Gesammtheit gewährt*).

Als die eigentliche Säule der bestehenden Eigentums- und Gesellschaftsordnung wird mit Recht der bäuerliche Grundbesitz angesehen. Doch ist nicht zu verkennen, daß Ursachen vorhanden sind, welche auch hier in Richtung auf Zentralisirung des Betriebs wirksam sind. In dem Maaße als die Mittel der modernen Technik zur Verwendung kommen und bei steigenden Arbeitslöhnen und sinkendem Zinsfuß kommen müssen, gewinnt der Großbetrieb an Vorteilen

*) Als ein Zeichen der Zeit mag ein Artikel der Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaften (1888, 44. Jahrg. S. 97 ff.) erwähnt werden, der sich sehr lebhaft über die Verwüstung der Landwirtschaft durch „Kavalierwirtschaft" ausspricht und in einer „materialistischen Übertreibung des Ehr- und Standesbegriffs" die wesentliche Ursache der Notlage des Großgrundbesitzes findet. Er schlägt zur Abhilfe die Beschränkung der Dispositionsfähigkeit des zeitweiligen Inhabers über den Besitz durch einen Familienrat vor.

Konkurrenz treibt, hat sicherlich die Gesammtheit kein Interesse, dagegen ein starkes Interesse an der Solidität und Stabilität des Betriebs. Aber andererseits ist nicht zu verkennen, daß durch derartige Kartellbildung die Gesammtheit in eine Abhängigkeit von einigen Großunternehmungen kommt, die sehr geeignet ist, die Frage zu erregen: ob es nicht notwendig sei, auf Mittel zu denken, dieser Abhängigkeit sich zu entziehen? Man denke nur an den Staatseisenbahnbetrieb; wird er nicht notwendig die Tendenz haben, sich von derartigen Verabredungen durch Staatsunternehmung frei zu machen? Würde er nicht, wenn es keinen anderen Weg gäbe, das öffentliche Interesse gegen die Ausbeutung durch Privatinteressen zu schützen, zuletzt zur Zwangsenteignung raten? Privatmonopole treiben zum Staatsmonopol*). Ganz ebenso steht es hinsichtlich der Kohlenproduktion. Ja wird nicht ohnehin die Eisen- und Kohlenproduktion in dem Maaße, als die industrielle Produktion an Ausdehnung und Wichtigkeit gewinnt, zu einer Angelegenheit von öffentlichem Interesse? Wohlstand und Macht des Volkes wird in immer stärkerem Maaße von dem Besitz dieser nicht unerschöpflichen Bodenschätze abhängig. Gegen verschwenderische oder unwirtschaftliche Ausbeutung derselben wird der Staat nicht gleichgültig bleiben können, wenn einmal die Erschöpfung in absehbare Nähe gerückt werden sollte.

Hiernach kann man also sagen: die Entwickelung der Großindustrie bewegt sich in der Richtung, daß sie eine steigende Tendenz zu Eingriffen des Staats, zuletzt zur Verstaatlichung hervorbringt. Und zugleich wird durch dieselbe Entwicklung die Industrie für die Übernahme in öffentliche Verwaltung von der technischen Seite her

*) In dem Jahresbericht für 1887 der Aktiengesellschaft „Oberschlesische Eisenindustrie" kommt folgender bemerkenswerter Abschnitt vor: „Der Verband Oberschlesischer Walzwerke war bald nach seiner Gründung bestrebt, Sicherungen dafür zu schaffen, daß im Falle einer sich sehr günstig gestaltenden Konjunktur eine Konkurrenz durch die zur Zeit außer Betrieb befindlichen Walzwerke Oberschlesiens während der Dauer des Verbandes ausgeschlossen werde. Derselbe pachtete deshalb behufs Außerbetriebsetzung für die Dauer von 3 Jahren die der Firma — (folgen die Namen) gehörigen Hütten- und Walzwerke" (Vossische Ztg. 9. April 1888). Man erinnert sich der holländischen Kaufleute, die Pfeffer ins Meer schütteten, zur Regulirung der Preise. Auch an die Bestrebungen der deutschen Buchhändler zur Abschaffung der „Preisschleuderei" ist zu erinnern.

spricht offenbar einer weit verbreiteten Stimmung der öffentlichen Meinung; die große Plünderung des Publikums, welche der Spekulation in der Gründungszeit gelang, wird zu der Ausbreitung dieser Stimmung sehr wirksam beigetragen haben.

Auch das wird angenommen werden dürfen, daß die gemeinwirtschaftliche Form der Unternehmung für die Verteilung des Volkseinkommens und die Lebensgestaltung der Arbeiter in gewissem Maaß günstige Folgen hat. Im ganzen werden Staat und Gemeinde geneigt sein, den Arbeitern möglichst günstige Bedingungen sowohl hinsichtlich des Lohnes, als der Arbeitszeit und der Dauer und Sicherheit des Verdienstes zu gewähren, günstigere, als Privatunternehmer, namentlich kleine und um die Existenz ringende, zu gewähren vermögen. Das Interesse des Staates und der Gemeinde steht nicht so einseitig dem der Arbeiter gegenüber, die Wohlfahrt der Arbeiter macht ein wichtiges Stück ihrer eigenen Wohlfahrt aus. Mag auch einmal ein eifriger Beamter versuchen, durch Ersparnisse an Arbeitslöhnen sich zu empfehlen, im ganzen werden doch Staat und Gemeinde etwas schwerer sich entschließen, in gedrückter Zeit die Arbeiter zu entlassen oder den Lohn herabzudrücken. Es wird meist etwas von dem dauernden Charakter jener Kollektivwesen auf das Arbeitsverhältnis, und damit etwas von dem Charakter des Beamten auf die Arbeiter übergehen. Damit kommt ein wohlthätiger Halt in das ganze Leben des Arbeiters; er erhält etwas von dem Gefühl, einem großen Ganzen anzugehören, das ihn hebt und trägt. Es ist doch wohl gar nicht zweifelhaft, daß die Arbeiter, die der Staat z. B. im Post- und Eisenbahndienst beschäftigt, durch Zuverlässigkeit und Tüchtigkeit im Dienst, durch Solidität und Anständigkeit der ganzen Lebensführung den Durchschnitt der Klasse, aus der sie hervorgehen, übertreffen; das Vertrauen des Publikums ist auch hierfür das beste Zeugnis. Freilich, hier findet eine gewisse Auslese statt, wenigstens durch Ausmerzung nicht geeigneter Elemente; aber diese Ausmerzung Ungeeigneter wirkt eben zugleich als ein wichtiges Erziehungsmittel der Arbeiterschaft.

Andererseits ist nun freilich die fortschreitende Ausdehnung der Staatsunternehmung nicht ohne Gefahren, und vielleicht neigen wir gegenwärtig mehr zu ihrer Unterschätzung als zu ihrer Überschätzung. Nachdem eine Zeit lang die ungünstige Meinung des Liberalismus

Von ernsthaften Männern ist ferner die Frage aufgeworfen worden, ob nicht die Fürsorge für das Wohnungsbedürfnis wenigstens zum Teil von den Städten übernommen werden könnte und sollte. Augenscheinlich ist, daß diese Aufgabe in den Großstädten von der Privatunternehmung durchaus nicht in jeder Hinsicht befriedigend gelöst wird, und daß andererseits der Einzelne gerade an diesem Punkt in einer oft überaus drückenden Abhängigkeit von dem Unternehmer sich befindet. Namentlich fehlt es an zweckmäßigen und gesunden Wohnungen für die unteren Klassen; auch leiden diese vielfach durch wucherische Ausbeutung einer Zwangslage, sowie durch halsabschneiderische Mietsverträge. Es ist in der That denkbar, daß es einmal für möglich und notwendig gehalten werden wird, wenigstens durch konkurrirendes Angebot bessernd auf diese Verhältnisse einzuwirken. Die Verwaltung von Mietshäusern ist nicht eben eine schwierige Sache; und was wäre billiger, als daß die Stadt an der Grundrente Anteil hätte, die durch ihr Wachstum und ihre kostspieligen Anlagen aller Art entsteht? Warum aus dem Stadtsäckel alle Kosten bestreiten und alle Vorteile müßigen Haus- und Grundstücksbesitzern oder Spekulanten überlassen? Es ist denkbar; ob in jeder Hinsicht zweckmäßig, bleibe dahin gestellt*).

Das Gebiet wirtschaftlicher Thätigkeit, das am weitesten davon entfernt ist, von der Verstaatlichungstendenz ergriffen zu werden, ist die Landwirtschaft, soweit sie in bäuerlichen Betrieben besteht. Mit dem Großgrundbesitz steht es etwas anders. Sofern der Großgrundbesitzer seine Aufgabe lediglich in der Einziehung von Pachtgeldern und ihrer Verzehrung in irgend einer der europäischen

*) A. Wagner, Volkswirtschaftslehre § 352 ff. Ebendort § 355 findet man Nachweisungen über die Steigerung des Wertes Berliner Grundstücke nach 1870. Der aus den Verkäufen berechnete Kurswert aller bebauten Grundstücke stieg von 1478 Mill. Mk. im J. 1870 bis auf 3030 Mill. Mk. im J. 1873, um dann wieder etwas zu sinken. Der nach dem Mietsertrag berechnete Wert stieg zwischen 1870 und 1876 von 1456 bis auf 3014 Mill. Mk. Von den bebauten Grundstücken wechselten in den J. 1870—76 den Besitzer durch Kauf in der Reihenfolge der Jahre 717, 1369, 3735, 1997, 1227, 1226, 1497 oder in Prozenten 5.2, 10.2, 26.2, 13.5, 7.9, 7.6, 8.9; in den drei Gründerjahren also 50 Prozent. Freilich kommen auf manche Häuser viele Besitzerwechsel. Jeder Käufer aber ist ein Mietssteigerungsspekulant.

gemeinwirtschaftliche Betrieb zu kämpfen hat. Nur allzu leicht schlägt die gerühmte Sicherheit und Solidität derselben in einen schleppenden Schlendrian um, der eine mutige und energische Natur, wenn sie in das Joch gespannt wird, zur Verzweiflung bringt. — Die Geschichte des Heerwesens, auf dem die Verstaatlichung am ersten und vollständigsten durchgeführt worden ist, läßt es an Beispielen hierfür nicht fehlen. Man kann sie auch dem erst seit kurzem verstaatlichten Unterrichtswesen entnehmen. Wie mancher Lehrer und Direktor seufzt über die ganze büreaumäßige Verfassung der Schule, mit ihren Verordnungen und Berichten, Prüfungen und Revisionen, die so oft die freie Thätigkeit, die augenblickliche Erledigung der Dinge aus den gegenwärtigen Umständen und Erfordernissen hemmt und damit Kraft und Freudigkeit lähmt. Ein träges, dumpfes im Joch gehen ist das Ende. Es giebt einen alten Mönchsspruch: Tria faciunt monachum: bene loqui de superiore, breviarium legere taliter qualiter, et sinere res vadere, sicut vadunt. Das Urbild zu der wundervollen Zeichnung ist nicht blos im Mittelalter und nicht blos im Kloster, auch nicht allein, wo das Brevier gelesen wird, anzutreffen.

Wird nicht in dem Maaße, als die Staatsunternehmung in das gewerbliche Leben vordringt, dieses Erbübel auch hier um sich greifen?

Schwerlich wird man die Befürchtung als eine durchaus unbegründete zurückweisen können. Vielleicht kann man aber sagen: jemehr die Produktion durch den natürlichen Lauf der Dinge aus dem Kleinbetrieb in den Großbetrieb übergeführt wird, desto mehr verliert sie auch bei der kapitalistischen Unternehmungsform jene Vorteile, die dem privaten Betrieb ursprünglich eigen sind. Für den gewöhnlichen Lohnarbeiter liegt schon bei einer verhältnismäßig kleinen Unternehmung die Sache so, daß er an dem Gesammterfolg kaum noch merklich beteiligt ist; er erhält seinen festen Lohn und leistet dafür mittelmäßige Durchschnittsarbeit. Je mehr die Zentralisation fortschreitet, je umfassender die Unternehmungen werden, desto mehr gehen auch die leitenden Kräfte in die Stellung von Angestellten über. Ob ein großer Eisenbahnbetrieb im Besitz einer Aktiengesellschaft oder des Staates ist, macht für die Angestellten keinen erheblichen Unterschied. Auch nimmt der Betrieb ähnliche Formen an und ist damit denselben Nachteilen ausgesetzt, ohne aber die entsprechenden Vorteile für das Interesse

gegenüber dem Kleinbetrieb. Auch die Verbindung der Fabrikation mit der Landwirtschaft (Spiritus, Zucker) wirkt in demselben Sinn.

Es ist nicht abzusehen, in welchem Umfang diese Tendenzen sich durchsetzen werden. Voraussichtlich können sie nie dahin führen, das ganze wirtschaftliche Leben zu verstaatlichen. Der bäuerliche Landwirtschaftsbetrieb, das Kleingewerbe, der Kleinhandel, die persönlichen Dienstleistungen werden auf diesem Wege nicht aussterben, vermutlich auch nicht auf einem anderen, und auch das Lohnverhältnis wird auf diesem Wege überhaupt nicht beseitigt, wenn es auch innerlich umgestaltet und einem Besoldungssystem mehr und mehr angenähert wird. Immerhin aber scheint soviel zweifellos zu sein: die kollektiv-kapitalistische Produktion breitet sich von mehreren Punkten her auf Kosten der privat-kapitalistischen beständig aus, und es ist nicht wahrscheinlich, daß dieser Proceß, vorausgesetzt, daß die Bedingungen des wirtschaftlichen Gesammtlebens der europäischen Völker im wesentlichen dieselben bleiben, in absehbarer Zeit zum Stehen kommen wird; vielleicht stehen wir am Anfang einer Periode, die rasch fortschreitende Ausdehnung bringt. Die Ära des Dampfes hat, geschichtlich gesprochen, erst gestern begonnen, und welche ungeheueren Umwälzungen sind durch ihn schon hervorgebracht worden. Was mag das nächste Jahrhundert, das nächste Jahrtausend bringen? Werden nicht die Zustände des Jahres 2900 von denen des Jahres 1900 ebenso weit, vielleicht viel weiter entfernt sein, als diese von den Zuständen des Jahres 900?

14. Was nun die Folgen dieser fortschreitenden Umwandlung privatwirtschaftlicher in gemeinwirtschaftliche Unternehmung anlangt, so wird als die nächste angesehen werden dürfen, daß die Produktion solider und stabiler wird. Die Hast der Spekulation, die blind nach Vorzugspreisen jagt, wird durch vernünftige Erwägung des dauernden Bedürfnisses ersetzt. Damit wird der Vergeudung der Produktionsmittel in Schwindelunternehmungen eine Grenze gesetzt. Mit der Sicherheit der wirtschaftlichen Begründung wächst die Solidität der Ausführung. Das allgemeine Zutrauen, welches öffentlich verwalteten Instituten vom Publikum entgegengebracht wird, wird als Zeugnis für die günstigen Erfahrungen gedeutet werden dürfen. Die Ausdehnung der Staats- und Gemeindethätigkeit ent-

sein; sie hat die Tendenz, die Entwickelung der mit einander eng verwandten despotischen und knechtischen Anlagen der menschlichen Natur zu begünstigen. Wer Gelegenheit hatte, einerseits in die Beamtenwelt, andererseits in die Welt eines kräftigen und selbständigen Bauernlebens hineinzusehen, dem kann der Unterschied des inneren Habitus nicht entgangen sein. Der Bauer findet sich durch Geburt in einer bestimmten Lebenslage; er denkt nicht daran sie im ganzen zu verändern. Sein Streben ist allein darauf gerichtet, sie zu erhalten und wenn möglich durch regelmäßige Arbeit stetig zu heben. Das Erreichen dieses Ziels ist allein von ihm selbst und seiner Tüchtigkeit und von der Natur oder dem Segen Gottes abhängig. So bildet sich ein sicherer, unabhängiger, gegen Einwirkung von außen wenig zugänglicher, oft eigensinniger und bei hartem Naturell auch trotziger Charakter. Zufriedenheit mit der gegebenen Gesammtlage, Abwesenheit von Ehrgeiz bildet die feste Grundlage eines unscheinbaren, aber eben darum nicht scheinbaren Lebensglücks.

Man vergleiche damit den Habitus, den man in der Beamtenwelt nicht selten antrifft. Das Interesse geht auf in einem unruhigen, ungeduldigen Drängen nach oben; man will höheres Gehalt und höhere Stellung, man will Andere überholen, man will aus der Landstadt in die Großstadt, aus der Provinz in die Hauptstadt, in der die Quellen alles Glücks springen, da gewinnt man Konnexionen, da giebt es Orden und Beförderungen, da wird man wohl gar bei Hofe bekannt: kurz man will nicht sich und seiner Arbeit leben, sondern Carrière machen. Womit denn das Bild der Rennbahn gegeben ist: eine atemlose Jagd ohne Ruhe und Frieden. Das Carrièremachen hängt nun aber hier nicht, wie in der Rennbahn, allein von der Kraft und Schnelligkeit der eigenen Beine, sondern zunächst von der Gunst und Gabe der Vorgesetzten ab. So bildet sich die Gewohnheit des schielenden Nachobensehens: was wird es oben für einen Eindruck machen? Allmälig entsteht eine Art moralischer Rückgratsverkrümmung, welche man als die specifische Berufskrankheit der Angestellten bezeichnen kann. Im ersten Grad erscheint sie als ängstliche Vorsicht und Rücksicht: nur nicht sich kompromittiren. „Ich habe einen Bund gemacht mit meinem Herzen, daß ich schweige und nicht sündige mit meiner Zunge", man könnte das Wort des Psalmisten auf das Ver-

von der Staats- und Gemeindeunternehmung geherrscht hat, ist jetzt in der Litteratur und in der öffentlichen Meinung eine Rückströmung eingetreten, welche mehr dazu neigt, die Licht- als die Schattenseiten der zwangsgemeinwirtschaftlichen Unternehmungsform hervorzukehren.

Zwei Stücke sind es, welche der Liberalismus als der Staatsunternehmung anhaftende Schäden hervorzuheben pflegt: Herabsetzung der Produktivität und Vermehrung der Abhängigkeit von der jeweiligen Regierung mit ihren weiteren Folgen.

Ohne Zweifel sind das wirkliche Gefahren. Daß die Privatunternehmung unter übrigens gleichen Umständen die produktiven Kräfte stärker in Bewegung setzt, daß sie mit größerem Geschick und größerer Findigkeit Vorteile ausspäht, Nachteile vermeidet, wird zugegeben werden müssen. Am gefährlichsten wird der öffentlichen Unternehmung die Schwächung des Eifers der leitenden Kräfte. Etwas zu wagen, Neuerungen und Besserungen zu versuchen, dazu wird der Beamte durch seine ganze Stellung nicht aufgefordert. Im Gegenteil, die Stellung rät, es beim Alten zu lassen, nach überlieferter Schablone die laufenden Geschäfte zu erledigen; Neuerungen setzt sie Widerstand entgegen: Vorgesetzte, Kollegen, Untergebene, sie alle finden Neuerungen unbequem. Der Vorgesetzte, dem die Pläne dazu vorgelegt werden, wird von vornherein ihnen wenig Neigung entgegenbringen; soll er sich die Verantwortung dafür aufladen? Und liegt nicht in ihrer bloßen Vorlegung etwas wie fürwitziges Besserwissen? Wäre die Sache gut und notwendig, dann wäre nicht auf diesen unruhigen Kopf gewartet worden. Und so wird auch von Kollegen und Untergebenen wenigstens passiver Widerstand geleistet; mißmutige Gesichter begleiten den Fortgang, Schadenfreude das Fehlschlagen der Neuerung. Der selbständige Unternehmer dagegen beobachtet, rechnet und führt aus; er braucht keine Pläne und Anschläge einzureichen, keine Bemerkungen über Unreife und Unausführbarkeit derselben zu hören, keinen fremden Namen auf dem ausgeführten Werk zu sehen; Ansehen und Vorteile des Gelingens fallen ihm ungeteilt zu, und beim Fehlschlagen braucht er keine Vorwürfe zu hören; hat er Kraft und Mut, so läßt er sich dadurch nicht abschrecken, sondern belehren. Und welche Erfindung oder Neuerung wäre auf den ersten Wurf gelungen?

Ohne Zweifel sind das große Nachteile, mit denen der zwangs-

als Erbe des Rittertums besaß und durch die Gottesfurcht, das stärkste Gegengift gegen die Menschenfurcht. Es ist wohl eine nicht ungegründete Ansicht, daß beide Widerstandskräfte beständig an Stärke verloren haben. Auch das neue parlamentarische Wesen dürfte in diesem Sinne wirken. Nicht minder auch die Ausbildung des Schul- und Prüfungswesens im 19. Jahrhundert. Die Schulen mit ihrer durchgeführten Klassenteilung und ihren Versetzungsängsten richten jetzt den Sinn von kleinauf auf das Carrièremachen. Nicht minder ist gewiß, daß Staatsprüfungen die Aufmerksamkeit von der Sache ab und auf das Examen hinlenken und zugleich in der großen Kunst des Scheinens eine gute Vorübung geben.

Eine andere Gefahr der Ausdehnung gemeinwirtschaftlicher Unternehmung ist die, daß der Korruption dadurch ein immer weiteres Feld eröffnet wird. Jede leitende Stellung in der Staats- und Gemeindewirtschaft giebt dem Inhaber Gelegenheit, sich auf Kosten der Gesammtheit zu bereichern. Ein Ingenieur, der dem Staat eine Eisenbahn, einer Stadt eine Wasserleitung oder Kanalisation baut, hat Gelegenheit zu Abmachungen, die ihm vielleicht mehr eintragen, als sein Gehalt in 5 oder 10 Jahren beträgt. Und es mögen Abmachungen sein, die rechtlich schwer als Betrug zu fassen oder zu verfolgen sind, Zuwendung von Lieferungen, Nachsicht mit Arbeiten, Ausnutzung von amtlich gewonnener Kenntnis der Verhältnisse zu privater Spekulation, etwa durch einen Mittelsmann u. s. f.; der krummen Wege von dieser Art ist ja kein Ende. Es gehört eine große Widerstandskraft dazu, Versuchungen von solcher Art zu widerstehen; namentlich wenn das straflose Beispiel, gar von Vorgesetzten, vorhanden ist. Es ist bekannt, mit wie unwiderstehlicher Kraft „Geschäftsusancen" sich erhalten und fortpflanzen, auch von der gemeinen Meinung und selbst den Gerichten mit Nachsicht beurteilt werden. Nicht minder bekannt, wie viel weniger das Gewissen der Allermeisten sich daraus macht, eine öffentliche Kasse als einen Einzelnen zu bebetrügen. — Die Wirkung der Korruption ist das Mißtrauen, das wie ein fressendes Gift den Körper des Volks durchdringt. Der sogenannte Nihilismus, der in dem östlichen Nachbarland wuchert, treibt in solchem Boden seine Wurzeln.

Übrigens ist Mehrung von Unzufriedenheit und Mißmut ein

der Gesammtheit und der Arbeiter zu bieten. Und dasselbe wird von der Industrie und dem Bergbau, der Land- und Forstwirtschaft gelten. Und was technische Neuerungen und Erfindungen anlangt, so wäre es vielleicht nicht unmöglich, hierfür besondere Versuchsanstalten zu errichten, wie es für das Heerwesen mit gutem Erfolg geschieht.

15. Schwerer vielleicht und unmittelbarer bedrohlich ist die andere Gefahr, welche mit der Ausdehnung der Staatsthätigkeit verbunden ist: die Ausdehnung der Abhängigkeit von der jeweiligen Regierung.

Mit der wirtschaftlichen und persönlichen Abhängigkeit von dem Willen von Vorgesetzten ist eine bedeutsame Veränderung der Lebensbedingungen gegeben. Der Weg zur Erreichung der gewöhnlichen und nächsten Ziele des menschlichen Strebens ist für den Angestellten ein anderer, als für den Nichtangestellten. Für diesen ist es die eigene Tüchtigkeit, für jenen die Anordnung und Gunst von Vorgesetzten. Diese kann möglicher Weise durch Tüchtigkeit erworben werden; aber auch durch andere Dinge, z. B. durch Gefügigkeit oder durch geselliges Geschick. Das liegt so sehr in der Natur der Dinge, daß es nie anders werden wird. Jede Regierung wünscht und muß wünschen, daß ihre Absichten von den Untergebenen schnell und sicher ausgeführt werden. Widerstand und Reibungen sind jedem Vorgesetzten als solchem notwendig eine verhaßte Sache. Der Untergebene ist der beste, der sich als das bequemste und wirksamste Werkzeug erweist. Gefügigkeit nach oben, Energie nach unten, das ist, unter dem technischen Gesichtspunkt betrachtet, die erste Tugend des Beamten als solchen: er braucht nicht selbständig zu denken, er soll nicht selbständig handeln, sondern genau, ohne Bedenken und ohne Zaudern, thun, was ihm aufgetragen ist — sicut cadaver, sagt Loyola, aufrichtiger als unsere Sprache zu sein pflegt. Das Ideal jeder Regierung als solcher — der Mensch kann dabei eine Privatmeinung haben, die von der des Regenten als solchen abweicht — ist eine Beamtenschaft, die wie eine Maschine durch einen Druck auf einen Knopf in Bewegung gesetzt wird und nun ohne Aufenthalt und ohne Knarren arbeitet, bis der Auftrag erledigt ist.

Daß eine solche Lebenslage auf den Charakter bedeutende Rückwirkung zu üben geeignet ist, darüber wird niemand in Ungewißheit

gelingen wird, jene Übelstände in solche Grenzen einzudämmen, daß der Staatssocialismus ungefährlich wird?

Niemand vermag die zukünftigen Dinge zu sehen. Ein Hoffnungsreicher möchte auf folgende Punkte den Blick richten. Die Korruption finde auch da Eingang, wo der Staat nicht direkt Beamte in wirtschaftlichen Unternehmungen beschäftige; die Berührung mit der Gesellschaft gebe überall Gelegenheit, durch Verteilung von Vorteilen und Nachteilen sich Bestechungsgewinne zu verschaffen; nicht minder die englische und amerikanische, als die russische Geschichte wisse davon zu erzählen. Wenn nun England das 18. Jahrhundert überstanden habe, und wenn es gegenwärtig nicht die in der Civilisation und Zentralisation fortgeschrittensten Völker seien, bei denen das Übel der Korruption am stärksten auftrete, nicht Preußen und Frankreich, sondern etwa Rußland und Amerika, so sei es vielleicht eine zulässige Annahme, daß das Übel eine Art Kinderkrankheit sei, die einem kräftigen Staate mit voller Öffentlichkeit und stark entwickeltem Rechts-, Freiheits- und Staatsgefühl der Bevölkerung nicht allzuviel anzuhaben vermöge; namentlich dann nicht, wenn er vermögend sei, die Verwaltung dem Einfluß des Parteigetriebes zu entziehen, wie es etwa der preußische Staat bisher im ganzen vermocht habe. Und vielleicht wäre es auch möglich, die wirtschaftliche Verwaltung mehr und mehr als ein relativ selbständiges Gebiet von der politischen Verwaltung loszulösen und sie auf ähnliche Weise, wie die Rechtsverwaltung, mit besonderen Sicherungen gegen korruptive Einflüsse zu umgeben. — Und was das Strebertum anlange, so seien gerade die Gebiete, wo es am leichtesten Eingang finde und am schädlichsten wirke, längst verstaatlicht: das ganze Gebiet nämlich der geistigen Arbeit, Seelsorge, Unterricht, ja in gewissem Sinne die wissenschaftliche Forschung selbst; dazu Rechtsprechung und Verwaltung. Wo es sich um einfache wirtschaftliche und technische Leistungen handle, finde das Strebertum weniger Boden und sei weniger gefährlich. In der Verwaltung des Verkehrswesens z. B. werde die Hoffnung, durch etwas anderes als durch tüchtige Leistungen sich zu empfehlen, viel weniger leicht entstehen, als im Gebiet der Schul- und Universitätsverwaltung. Und ähnlich würde beim industriellen Betrieb die Sache sich stellen. — Endlich

halten eines solchen vorsichtigen Mannes deuten. Nicht minder wird im Umgang ängstlichste Auswahl geübt, Verdächtigen mit äußerster Behutsamkeit ausgewichen. L. v. d. Marwitz, ein alter märkischer Edelmann mit starkem Nacken, war im J. 1811 zu einer Festungsstrafe verurteilt worden, weil er gegen die gewaltthätigen Eingriffe Hardenbergs in die ständischen Rechte protestirt hatte; er saß sie in Spandau ab. „Seitdem genoß ich, schreibt er, eine weitverbreitete Achtung und wurde von allen Erbärmlichen geflohen als einer, in dessen Nähe man sich leicht verbrennen könne" (Fontane, Wanderungen II, 261). Der zweite Grad der Krankheit ist schmeichlerische Augendienerei. So lange Menschen Menschen bleiben, wird auch diese Kunst dem, der sie recht versteht, von Nutzen sein, und nicht selten läßt sie Tüchtigkeit und Redlichkeit weit hinter sich zurück. Goethe weiß schon davon zu sagen:

Mit dieser Welt ist's keiner Wege richtig.
Vergebens bist du brav, vergebens tüchtig,
Sie will uns zahm, sie will sogar uns nichtig.

So ist der Typus des Strebers fertig: korrekt, fügsam, liebenswürdig, unterthänig nach oben, rücksichtslos und herrisch nach unten; gegen die Sache gleichgültig, auf den Schein erpicht; jeder Partei treu, so lange sie oben ist, der gehässigste Verfolger, sobald sich der Wind dreht. — Dem Strebertum gegenüber steht eine andere Gruppe, die Gruppe der Zurückgebliebenen, der Hintangesetzten, der Gekränkten, der Unzufriedenen, die nicht mitthun können oder wollen und es doch auch nicht zur Resignation zu bringen vermögen und deren Gemüt allmälig mit Bitterkeit sich voll zieht, wie ein Schwamm voll Wasser.

Gute Beobachter wollen finden, daß in der moralischen Physiognomie der Gegenwart diese Züge häufiger werden. Sie haben vermutlich zu keiner Zeit ganz gefehlt; aber nicht jede Zeit bot gleich günstigen Boden. Dem Mittelalter war die Sache, wenigstens der Laienwelt, ziemlich fremd; Trotz und Unbotmäßigkeit sind hier stark hervortretende Charakterzüge, Goethe hat im Götz das Mittelalter der neuen Zeit, vertreten durch Weislingen, gegenübergestellt. Der moderne Staat und das höfische Wesen haben die Entwickelung des neuen Typus begünstigt. Doch wurde sie anfangs durch zwei Dinge gehemmt: durch das reizbare Ehrgefühl, das der höfische neue Adel

Unter dem Druck drohender Arbeiterbewegungen wurden dem englischen Parlament im Verlauf eines halben Jahrhunderts eine lange Reihe von Einzelgesetzen abgerungen, die für Kinder und Frauen die Arbeitszeit beschränkten. Das erste der sogenannten Fabrikgesetze vom Jahre 1833 bestimmte: Kinder unter 9 Jahren dürfen in Fabriken überhaupt nicht, unter 13 Jahren höchstens 8 Stunden, unter 18 höchstens 12 Stunden beschäftigt werden. Durch Gesetz von 1847 wurde die Arbeitszeit für junge Personen (unter 18 Jahren) und Frauen auf 10 Stunden eingeschränkt. — Bei Marx mag nachgesehen werden, wie schwierig die Durchführung dieser Maaßregeln durch den Widerstand der Unternehmer gemacht wurde. Sie fanden darin ganz unberechtigte und für die Industrie verderbliche Eingriffe in die persönliche Freiheit, und es gab tausend Wege der Umgehung; auch fanden die Fabrikinspektoren, die zur Überwachung der Schutzgesetze bestellt wurden, bei den Grafschaftsgerichten nicht immer Unterstützung. Allmälig hat sich jedoch die Sache eingelebt, mit sehr günstigem Erfolg. Brentano (bei Schönberg I, 973) führt aus dem Bericht einer königlichen Kommission vom Jahre 1876 eine Stelle an, in welcher der günstige Umschwung seit der Durchführung der Fabrikgesetzgebung entschieden anerkannt wird: Überarbeitung und Schädigung der Gesundheit kämen jetzt nur in Ausnahmefällen vor; auch seien die Gewerbe durch die Beschränkungen so wenig geschädigt worden, daß es jetzt auch unter den Arbeitgebern nur wenige gebe, welche einen Widerruf jener Gesetze wünschten oder die aus ihnen hervorgegangenen Wohlthaten leugneten.

Neben den Arbeitsbeschränkungen entstanden die Truckverbote, durch welche den Arbeitgebern untersagt wurde, die Löhne in Waaren zu zahlen, es wurde dadurch der Übervorteilung, sowie der Abhängigkeit durch Verschuldung entgegengetreten.

Die übrigen europäischen Industriestaaten, mit Ausnahme Belgiens, sind dem Vorgang Englands gefolgt*). Für Deutschland, wo übrigens schon die allgemeine Schulpflicht die Entstehung englischer Zustände verhindert hätte, gab allgemein gültige Schutzbestimmungen die Gewerbe-Ordnung von 1869: Kinder unter 12 Jahren dürfen in

*) Eine Zusammenstellung der gesetzlichen Bestimmungen giebt Lohmann, die Fabrikgesetzgebung der europ. Staaten, 1878.

Fabriken überhaupt nicht verwendet werden; jugendliche Personen bis 14 Jahren höchstens 6, bis 16 Jahren höchstens 10 Stunden und zwar nur in der Zeit zwischen 5½ Uhr morgens und 8½ Uhr abends; über die Arbeitszeit Erwachsener enthält die Gewerbe-Ordnung überhaupt keine Bestimmungen, außer der, daß Wöchnerinnen 3 Wochen nach ihrer Niederkunft nicht beschäftigt werden dürfen.

Ein gut Stück weiter ist die Schweiz in dem Fabrikgesetz von 1877 gegangen. Es ist darin für alle Fabrikarbeiter die Maximalarbeitszeit auf 11 Stunden festgesetzt, die zwischen 6 Uhr morgens und 8 Uhr abends liegen und 1 Stunde ittagszeit freilassen müssen. Für jugendliche Personen von 14—16 n darf Arbeits- und Unterrichtszeit zusammen nicht 11 Stunden übe eiten. Personen unter 14 Jahren dürfen als Arbeiter in Fabriken überhaupt nicht, Frauen 2 Wochen vor und 6 Wochen nach der Niederkunft nicht verwendet werden.

Die socialdemokratische Partei fordert allgemeine Feststellung eines Normalarbeitstages, zunächst etwa von 10stündiger Dauer; in Agitationsreden wird gelegentlich noch sehr viel erheblichere Verkürzung der Arbeitszeit als Folge socialistischer Konstitution der Gesellschaft in Aussicht gestellt. So wünschenswert es ist, daß dem Fabrikarbeiter für Erholung, Familienleben, Geselligkeit, Lektüre eine angemessene freie Zeit erhalten oder verschafft werde, so wird doch eine allgemeine und gleiche Abgrenzung der Arbeitszeit auf ein knapp bestimmtes Maximum schwerlich sich durchführen lassen; so lange das Arbeitsquantum nicht ein festes oder durch Gesetzgebung feststellbares, sondern von den Schwankungen des allgemeinen Marktes abhängiges sein wird, so lange würde mindestens ein erheblicher Spielraum für Ausnahmen gelassen werden müssen. Auch würde die Vermehrung der freien Zeit der Arbeiterbevölkerung nur in dem Maaße zum Segen gereichen, als sie an äußeren Mitteln und zugleich an inneren Fähigkeiten und an Geschmack für schönere Erfüllung der Muße gewönne.

17. Ein anderes wichtiges Gebiet, das die Gesetzgebung zu beschäftigen begonnen hat, ist die Versicherung des Arbeiters gegen unverschuldete Verarmung infolge von Unfällen, Krankheit und Alter*).

*) Lehrreiche Erörterungen über dieses Gebiet nach der technischen, ökonomischen und socialpolitischen Seite bei A. Schäffle, Der korporative Hülfskassenzwang 1882.

Durch das kräftige Eintreten der Regierung hat Deutschland während der letzten Jahre auf diesem Gebiet den Vorsprung gewonnen. Nachdem die Unternehmer von Fabriken und Bergwerken durch die Gewerbeordnung zu Schutzmaaßregeln gegen Unfälle und durch das Haftpflichtgesetz von 1871 zur Entschädigung für nachweislich unverschuldete Unfälle der Arbeiter im Betrieb verpflichtet worden waren, ist durch das Unfallversicherungsgesetz vom Jahre 1884 die Materie auf neuer Grundlage geregelt. Den Arbeitern ist durch dasselbe die unerträgliche Beweislast abgenommen worden. Die Unternehmer, zu Berufsgenossenschaften zusammengefügt, bilden eine Versicherungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit, bei der sämmtliche von ihnen beschäftigte Arbeiter mit weniger als 2000 Mark Jahreslohn von ihnen versichert werden müssen. Wird nun durch einen nicht vorsätzlich herbeigeführten Unfall ein Arbeiter erwerbsunfähig, so erhält er, jedoch erst nach Ablauf eines Vierteljahres, eine Rente, die bei voller Erwerbsunfähigkeit $^2/_3$ seines Arbeitsverdienstes beträgt. Den Genossenschaften steht ein Anordnungs- und Aufsichtsrecht über den Betrieb der Teilnehmer hinsichtlich der Schutzvorkehrungen gegen Unfälle zu. Streitige Fälle werden durch ein Schiedsgericht geschlichtet, das aus gewählten Vertretern der Unternehmer und der Arbeiter unter Vorsitz eines Staatsbeamten besteht.

Schon im Jahre vorher war ein Gesetz über die Krankenversicherung der Arbeiter zu Stande gekommen. Die Arbeiter, welche nicht anderweitig versichert sind, werden angehalten, einer Gemeindekrankenversicherung oder einer Ortskrankenkasse beizutreten, welche bis 2 Procent des Arbeitsverdienstes als Beitrag erhebt und dafür Kurkosten und Unterhalt während der Krankheit, jedoch nur auf ein Vierteljahr, gewährt. Die Arbeitgeber, welche zur Anmeldung ihrer Arbeiter und zur Einzahlung der Beiträge verpflichtet sind, tragen $^1/_3$ der Beiträge, welche auf die von ihnen beschäftigten Personen entfallen, aus eigenen Mitteln. Die Verwaltung der Ortskrankenkassen geschieht durch einen Vorstand, dessen Mitglieder von der Generalversammlung der Versicherten und von den Arbeitgebern nach Verhältnis der beiderseitigen Beiträge gewählt werden*).

*) Die Zahl der Kassen betrug Ende 1886 19 298, darunter 7170 Kassen der Gemeindekrankenversicherung, 3738 Orts-, 5615 Betriebs-, 100 Bau-, 288

wäre es nicht undenkbar, daß, nachdem unter dem Schutz der staatlichen Autorität das wirtschaftlich-gesellschaftliche Leben immer mehr einer socialistischen Gestaltung sich angenähert hätte, zuletzt der Übergang zu einer freieren, von dem Princip genossenschaftlicher Föderation beherrschten Organisation wenigstens für gewisse Produktionsgebiete, nämlich die am meisten der technischen Zentralisation zugänglichen, sich als möglich erwiese.

So könnte durch allmälige Entwickelung das socialistische Programm seiner Erfüllung fortschreitend sich annähern, vermutlich ohne sie doch jemals ganz zu erreichen. Durch gewaltthätige Versuche wirtschaftlich-gesellschaftlicher Revolution aber würde dieser Verlauf nicht gefördert, sondern vielleicht für immer unmöglich gemacht.

16. Ich schließe hier ein paar Bemerkungen über die Maaßregeln an, welche der Staat zum Schutz der Arbeiter gegen Überarbeitung, Übervorteilung und unverschuldete Verarmung getroffen hat oder zu treffen im Begriffe steht.

Die Aufgabe, durch die Gesetzgebung der übermäßigen und andererseits der vorzeitigen Ausnutzung und Abnutzung der Arbeitskräfte entgegenzutreten, wurde dringlich durch den immer mehr sich ausdehnenden Maschinenbetrieb. Derselbe hat einerseits die Tendenz den Arbeitstag zu verlängern. Das Ideal des Unternehmers ist ununterbrochener Betrieb, bei Tag und Nacht, Sonntag und Werktag. Vom Standpunkt des Reingewinns aus ist das völlig verständlich, jede Unterbrechung ist Verlust. Das in den Anlagen und Maschinen steckende Kapital verzehrt Zinsen in den Pausen so gut als in der Arbeitszeit; Stillstellung und Inbetriebsetzung verursacht Extrakosten für Feuerung, Arbeit u. s. f. Und der Betrieb selbst setzt vielfach der Nachtarbeit gar kein Hindernis entgegen. Andererseits wurde, da derselbe an die Körperkraft oft nur geringe Anforderungen stellt, die Verwendung von Frauen- und Kinderarbeit möglich. So geschah es, daß in englischen Fabriken Kinder von 6, 8 Jahren lange Tage und selbst die Nächte hindurch bei der Arbeit festgehalten wurden. Geistige und körperliche Entartung war die Folge*).

*) Einzelheiten aus Erhebungen des Parlaments und Berichten von Fabrikinspektoren bei Marx, im achten und dreizehnten Kapitel. Auch bei Ludlow und Jones, die arbeit. Klassen Englands 1832—1866 (übersetzt von J. v. Holtzendorff), wo auch die Geschichte der Arbeiterschutzgesetzgebung.

und Genußsucht. Die schönste Rechtfertigung für den Zwang wäre es, wenn derselbe eine erziehende Kraft bewiese, ähnlich wie es der Schulzwang ohne Zweifel gethan hat. Und wohl ist es denkbar, daß ein erzwungener Anfang der Ansammlung in guten Tagen für böse zu einer freiwilligen Ausdehnung der Selbstfürsorge führte. Würde dies erreicht, träten etwa freie Alters- und Lebensversicherungen zu den Zwangskassen ergänzend hinzu, was der Verdienst in den jugendlichen Jahren der Regel nach möglich macht, so wäre damit der inneren Verderbung und Herabwürdigung der Arbeiter zu Proletariern in der wirksamsten Weise begegnet. Und die Arbeiter sollten nicht vergessen, daß, je stärker sie durch moralische und wirtschaftliche Kräfte sind, desto größer ihre sociale und politische Macht ist: nackte Proletarier können Aufstände erregen, aber nicht eine neue Ordnung der Dinge begründen.

Fraglich kann der Reichsbeitrag zur Alters- und Invalidenversicherung erscheinen. Gefährlich wird er denen vorkommen, die in ihm einen Anfang der Fütterung der Armen durch den Staat erblicken, mit welcher das Verderben in den antiken Staaten begann. Die Sache liegt hier doch sehr wesentlich anders: dort handelte es sich um die Ernährung eines müßigen hauptstädtischen Pöbels aus den Beiträgen von Bundesgenossen oder Unterworfenen, hier um die Beteiligung der Wirtschaftsgemeinschaft an der Versorgung der Arbeitsinvaliden. Der Staat tritt hier für die Gemeinden ein, die bei den gegenwärtigen Verhältnissen als Wirtschaftseinheiten kaum mehr angesehen werden können. Dazu kommt, daß das Reich die Arbeiter als Soldaten direkt für seine Zwecke in Anspruch nimmt und also jedenfalls während dieser Zeit für sie eintreten muß; auch wird zu mancher Invalidität hier der Grund gelegt.

Uebrigens wird man sich nicht verhehlen dürfen, daß die Durchführung der Sache in der Wirklichkeit erhebliche Schwierigkeiten mit sich führen wird. Der Neigung, Geld aus öffentlichen Kassen in Empfang zu nehmen und dagegen öffentlichen Leistungen sich zu entziehen, wird hier ein neues großes Feld eröffnet. Und auch die Sachverständigenknechtschaft, unter der das heutige Leben seufzt — es kann ja nachgerade kein Schritt mehr gethan werden, ohne daß der Sachverständige dabei steht — erfährt eine bedeutende Erweiterung. Ein

Fabriken überhaupt nicht verwendet werden; jugendliche Personen bis 14 Jahren höchstens 6, bis 16 Jahren höchstens 10 Stunden und zwar nur in der Zeit zwischen $5^1/_2$ Uhr morgens und $8^1/_2$ Uhr abends; über die Arbeitszeit Erwachsener enthält die Gewerbe-Ordnung überhaupt keine Bestimmungen, außer der, daß Wöchnerinnen 3 Wochen nach ihrer Niederkunft nicht beschäftigt werden dürfen.

Ein gut Stück weiter ist die Schweiz in dem Fabrikgesetz von 1877 gegangen. Es ist darin für alle Fabrikarbeiter die Maximalarbeitszeit auf 11 Stunden festgesetzt, die zwischen 6 Uhr morgens und 8 Uhr abends liegen und 1 Stunde Mittagszeit freilassen müssen. Für jugendliche Personen von 14—16 Jahren darf Arbeits- und Unterrichtszeit zusammen nicht 11 Stunden überschreiten. Personen unter 14 Jahren dürfen als Arbeiter in Fabriken überhaupt nicht, Frauen 2 Wochen vor und 6 Wochen nach der Niederkunft nicht verwendet werden.

Die socialdemokratische Partei fordert allgemeine Feststellung eines Normalarbeitstages, zunächst etwa von 10stündiger Dauer; in Agitationsreden wird gelegentlich noch sehr viel erheblichere Verkürzung der Arbeitszeit als Folge socialistischer Konstitution der Gesellschaft in Aussicht gestellt. So wünschenswert es ist, daß dem Fabrikarbeiter für Erholung, Familienleben, Geselligkeit, Lektüre eine angemessene freie Zeit erhalten oder verschafft werde, so wird doch eine allgemeine und gleiche Abgrenzung der Arbeitszeit auf ein knapp bestimmtes Maximum schwerlich sich durchführen lassen; so lange das Arbeitsquantum nicht ein festes oder durch Gesetzgebung feststellbares, sondern von den Schwankungen des allgemeinen Marktes abhängiges sein wird, so lange würde mindestens ein erheblicher Spielraum für Ausnahmen gelassen werden müssen. Auch würde die Vermehrung der freien Zeit der Arbeiterbevölkerung nur in dem Maaße zum Segen gereichen, als sie an äußeren Mitteln und zugleich an inneren Fähigkeiten und an Geschmack für schönere Erfüllung der Muße gewönne.

17. Ein anderes wichtiges Gebiet, das die Gesetzgebung zu beschäftigen begonnen hat, ist die Versicherung des Arbeiters gegen unverschuldete Verarmung infolge von Unfällen, Krankheit und Alter*).

*) Lehrreiche Erörterungen über dieses Gebiet nach der technischen, ökonomischen und socialpolitischen Seite bei A. Schäffle, Der korporative Hülfskassenzwang 1882.

zieht durch Angebot eines etwas höheren Lohnes ein paar hundert Arbeiter herbei; die Sache geht, er ist in 10 Jahren Millionär; nun wächst, durch die großen Gewinne angelockt, die Konkurrenz, die Preise fallen, die Produktion hört auf gewinnreich zu sein: er entläßt die Arbeiter und zieht sich mit seinen Millionen zurück, um als Rentier zu leben. Das geschieht alles ganz auf dem Wege Rechtens und doch wird es den Arbeitern, die sich nun mit Weib und Kind auf die Straße gesetzt sehen und den Gemeinden, die mit der Armenversorgung belastet werden, nicht mit Unrecht eigen und wunderlich vorkommen. Wenn irgendwo an unseren Küsten von Zeit zu Zeit Inseln auftauchten, von großer Fruchtbarkeit, die aber meistens nach längerer oder kürzerer Zeit wieder untergingen, dann würden wir nicht unterlassen, die Ausbeutung und Besiedelung mit besonderen Vorsichtsmaaßregeln zu umgeben; gehörten jene Inseln auf Grund eines Privatrechtstitels jedesmal Einzelnen, so würden wir den Besitzern, die zur Ausbeutung Arbeiter herbeizögen, besondere Verpflichtungen gegen die Arbeiter für den möglichen oder zu erwartenden Fall des Untergangs auferlegen, vor allem aber es nicht für billig erachten, die Versorgung der durch den Untergang ihres Wohnorts Vertriebenen den nächstliegenden Gemeinden des Festlandes aufzubürden. — Nun, von den industriellen Unternehmungen haben manche einige Ähnlichkeit mit solchen schwimmenden Inseln; sie tauchen plötzlich auf, bereichern zuweilen durch erstaunliche Fruchtbarkeit den Besitzer, der den Boden durch gedungene Lohnarbeiter bebauen läßt, dann sinken sie wieder unter und lassen einen Millionär und hundert von allem entblößte Arbeiterfamilien zurück. Schwerlich kann das unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit oder der Gesammtwohlfahrt für einen wünschenswerten Erfolg gehalten werden. So einleuchtend dies ist, so schwer wird es freilich sein, die Form zu finden, in der das „Naturrecht" zu einem wirklichen, durchführbaren positiven Recht werden könnte. Und gegen allgemeine und dauernde Krisen, die aus der Veränderung der gesammten Weltlage eines Wirtschaftsgebiets herkommen, kann es natürlich eine wirksame Versicherung überhaupt nicht geben.

17. Mit einem Wort erwähne ich noch einiger anderer Maßregeln, wodurch der fortschreitenden Proletarisirung der Arbeiter ent-

In Aussicht steht ferner die Alters- und Invalidenversicherung. Die Grundzüge des Regierungsentwurfs sind folgende. Jeder Lohnarbeiter, mit Einschluß der Dienstboten, Gesellen, Handlungsgehilfen und Lehrlinge, muß bei einer Versicherungsanstalt versichert werden. Jeder Versicherte erhält nach Zurücklegung des 70. Lebensjahres die Altersrente im Betrage von 120 Mark jährlich. Die Invaliditätsrente, welche eintritt, wenn ein Versicherter arbeitsunfähig wird, steigt, nach der Dauer der voraufgegangenen Zahlung, bis zu 250 Mark jährlich. Frauen erhalten $^2/_3$ dieser Ansätze. Die Kosten werden vom Reich, den Arbeitgebern und Arbeitern zu gleichen Teilen getragen. Die Versicherungsanstalten, territorial organisirt, haben öffentliche Beamte zu Vorständen, denen ein von den Vorständen der Krankenkassen aus Arbeitgebern und Arbeitern gewählter Ausschuß, sowie ein Schiedsgericht zur Seite steht. Die Versicherungsprämie wird auf 21 Pf. (für Frauen 14 Pf.) wöchentlich angeschlagen, so daß der Jahresbetrag, den der Arbeiter zu zahlen hätte, etwa $5^1/_2$ M. erreicht. Rechnet man dazu die Zahlung an die Krankenkasse mit $8^2/_3$ Mk., so hätte der Arbeiter jährlich etwas über 14 Mk. für seine Versicherung aufzubringen, oder auf den Arbeitstag nicht ganz 5 Pf.

Gegen das Princip der Zwangsversicherung der Arbeiter wird nichts einzuwenden sein. Es ist billig, daß Unternehmer und Arbeiter die Kosten des Lebens der Arbeiter während seiner ganzen Dauer tragen; den Gemeinden die Unterhaltung der arbeitsunfähig gewordenen Arbeiter aufzubürden, ist ebenso unbillig, als es hart ist, ehrliche Arbeiter beim Eintritt von Siechtum oder Altersschwäche an die Armenversorgung zu weisen. Der Zwang aber wird notwendig und unbedenklich sein; den Willigen wird dadurch Gelegenheit zur Erfüllung einer Pflicht gegen sich selbst und die Gesammtheit geboten, den Sorglosen und Leichtsinnigen die Pflicht, die sie sonst vergessen würden, eingeschärft. Wie der Schulzwang die heranwachsende Jugend gegen Trägheit, Selbstsucht und Mangel an Einsicht von Eltern und Unternehmern schützt und also der Freiheit dient, so schützt der Versicherungszwang das eigene Leben gegen Leichtsinn

Innungskrankenkassen, 1843 eingeschriebene Hilfskassen und 479 landesrechtliche Hilfskassen. Versichert waren $4^1/_2$ Millionen Personen. Der Gesammtaufwand betrug gegen 59 Mill. M., wovon 10% auf die Verwaltungskosten entfielen.

ferner alle Maßregeln, welche die Erhaltung des Mittelstandes begünstigen. Dahin gehört die neuerliche Ausbildung eines Höferechts, das dem Bauernstande das Mittel an die Hand giebt, der eigenen Vernichtung durch übermäßige Parzellirung des Grund und Bodens infolge von Erbteilung Widerstand zu leisten. Dahin gehört ebenso die Ausbildung rechtlicher Formen für genossenschaftliche Selbsthülfe aller Art, die Erneuerung der Innungen in zeitgemäßer Form zur Erhaltung des selbständigen Handwerks u. s. w. Ohne Zweifel kann der Staat durch derartige Maßregeln die Erhaltung eines Mittelstandes, in dem Unternehmer und Arbeiter in einer Person vereinigt sind, begünstigen und die Zersetzung des Volkskörpers in Kapitalisten und Arbeiter aufhalten; und wer nicht mit der Socialdemokratie der Ansicht ist, daß nur durch den großen Krach die Schäden des socialen Lebens geheilt werden können, der wird auch derartige Maaßregeln für heilsame und notwendige ansehen.

Von größter Wichtigkeit ist es auch, daß die Unternehmer in immer weiterem Umfang für die ideale Auffassung ihres Berufs, Verwalter der Güter und Leiter der Arbeit zu sein, gewonnen werden. Die Übel, an denen die Gesellschaft leidet, entspringen zum großen Teil eben daraus, daß den kapitalistischen Unternehmern, die thatsächlich nicht mehr blos eigene Interessen verwalten, wie es der Bauer oder Handwerker thut, diese ihre Stellung noch nicht hinlänglich zum Bewußtsein gekommen ist. Sie sind aus Arbeitern Regierer geworden und darum gilt für sie nun die alte Regel: das gute Regiment wird daran erkannt, daß das Wohl der Regierten, das schlechte daran, daß das Wohl der Regierenden der letzte Zweck ist. Denen aber, die nach dem Beispiel des edlen R. Owen als die berufenen Vorsteher und Führer ihrer Arbeiter sich betrachten, die in weiser und menschenfreundlicher Fürsorge ihrer Wohlfahrt sich annehmen und vor allem sich angelegen sein lassen, sie zur Selbständigkeit zu erziehen, ist ein schönes Wort, das Plutarch vom Pelopidas überliefert, gesagt: als Herrn, nicht als Knecht des Reichtums dürfe sich nur der ansehen, der ihn schön verwende.

Und hier wäre endlich auch der Aufgabe der Kirche zu gedenken. Hat sie der Forderung der Gesellschaft, den Armen die Heiligkeit des Eigentums zu predigen, hin und wieder vielleicht mit

Arbeiter fühlt sich unpäßlich; wird nicht sein erster Gedanke sein, sich auf Kosten der Kasse zu pflegen? Er wendet sich an den Sachverständigen, den Arzt, wird aber mit seinem Anspruch abgewiesen. Mit einem bitteren Gefühl geht er nach Haus: er hat zwanzig Jahre Beiträge gezahlt, zum ersten Mal nimmt er Unterstützung in Anspruch und sie wird ihm verweigert. Und das Gefühl wird zur Erbitterung, wenn am nächsten Tag sein Nachbar, dem es vielleicht nicht schlimmer geht als ihm, der aber kläglicher zu thun weiß, von demselben Unfehlbaren als krank anerkannt wird. Wird nicht die Folge sein, daß die Aerzte lieber zu nachgiebig, als zu schwierig in der Anerkennung der Hülfsbedürftigkeit sein werden, und die weitere Folge, daß die Erfordernisse und die Beiträge immer größer werden? Und ebenso liegt die Sache bei der Invalidität, nur daß die Schwierigkeit in der Feststellung ihres Vorhandenseins noch größer ist. — Vielleicht darf man aber hoffen, daß die Sache, wenn sie sich erst eingelebt hat und zu den festen Lebensgewohnheiten gehört, leidlicher sich anlassen wird. Wie unmöglich wäre vor wenigen Jahrhunderten das System des allgemeinen Schulzwangs erschienen, und jetzt, trotz aller Schwierigkeiten und Härten, die es mit sich führt, ist doch wohl kaum irgendwo der Wunsch vorhanden, es möchte abgeschafft werden.

Als eine letzte Aufgabe des öffentlichen Versicherungswesens wird von Schäffle die Versicherung gegen Arbeitslosigkeit durch wirtschaftliche Krisen in Aussicht genommen. Es würde sich darum handeln, aus dem Ertrag der guten Jahre gleichsam einen Reservelohnfond zu bilden, der über vorübergehende Notzeiten hinweghülfe und bei dauernden Veränderungen der Produktionsverhältnisse den Arbeitern den Übergang in neue Verhältnisse erleichterte. Die Mittel wären nach Schäffle (S. 50) aufzubringen etwa durch Umlagen bei den Arbeitern, durch Beiträge der Arbeitgeber, durch Entlassungsgelder bei Aufkündigungen, durch Anteile an den Superdividenden der Aktiengesellschaften, durch Dotation der Kassen aus den staatlichen und kommunalen Verzehrungssteuern, zu denen die Arbeiter in guten Jahren durch gesteigerten Konsum so erheblich beitragen.

Die Konstruktion derartiger Notstandskassen als einer Forderung der Gerechtigkeit wäre nicht schwierig. Ein Kapitalist gründet an einem Ort, wo die Verhältnisse gerade günstig sind, eine Unternehmung und

nicht loslösen läßt, schwer sich der persönlichen Abhängigkeit von dem Arbeitgeber entziehen, einer Abhängigkeit, die von der notwendigen Unterordnung unter die Produktionsleitung bis zur Sklaverei sich auszudehnen eine natürliche Tendenz hat. Beiden Übelständen treten die Gewerkvereine mit Erfolg entgegen. Die Zusammenfassung der Lokalvereine des ganzen Landes zu einem Gesammtverein ermöglicht den Überblick über die jederzeitigen Verhältnisse des Arbeitsmarktes an jedem Ort und eine dem entsprechende Regulirung des Angebots; sie verleiht nicht minder die Kraft, unbilligen Forderungen des Arbeitgebers in jeder anderen Hinsicht Widerstand zu leisten.

Die Organisation und Thätigkeit der englischen Gewerkvereine wird von Brentano in folgender Weise beschrieben: „Der Gewerkverein umfaßt nur die in einem Gewerbe thätigen Arbeiter, deren gewerbliche Interessen völlig identisch sind, hat dagegen die Tendenz, alle diese Arbeiter an allen Orten dieses Landes zu umfassen. In jedem Orte des Landes, an dem das betreffende Gewerbe betrieben wird, werden Zweigvereine gegründet. Für eine bestimmte Zahl von Mitgliedern an einem Orte besteht je ein besonderer Zweigverein. Die Leitung desselben ruht bei der Zweigversammlung und dem Zweigsekretär. Der Ort, an dem das Gewerbe seinen Hauptsitz im Lande hat, ist der Sitz des Exekutivausschusses, dessen Mitglieder mit dem Präsidenten von den Mitgliedern der verschiedenen Zweigvereine des Hauptortes aus ihrer Mitte für kurze Zeiträume gewählt werden. Der Generalsekretär wird durch allgemeine Abstimmung der Mitglieder des ganzen Gewerkvereins auf 10 Jahre gewählt und besoldet. Er korrespondirt mit den Zweigvereinen und berichtet dem Exekutivausschuß. Dieser hat die Entscheidung, doch ist das Votum des Generalsekretärs regelmäßig von maßgebendem Einfluß.

Die Mitglieder des G. V. zahlen Eintrittsgelder und wöchentliche Beiträge. Außerdem bestimmen die Statuten, daß im Fall die Unterstützung der Arbeitslosen vorübergehend mehr Gelder beanspruchen sollte, als diese Quellen ergeben, der Exekutivausschuß mit Zustimmung der Mehrheit aller Mitglieder außerordentliche Umlagen ausschreiben soll.

Nicht jeder Arbeiter wird als Mitglied aufgenommen, sondern nur derjenige, der seine Tüchtigkeit nachweisen kann, sei es durch

gegengewirkt werden kann. Unmittelbar kommt der Lebenshaltung der unteren Klassen, mittelbar auch ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit und ihrer gesellschaftlichen Stellung jede Erweiterung der gesundheitspolizeilichen, sowie der genossenschaftlichen Fürsorge für gesunde Wohnung und Ernährung zu Gute. Die weitere Entwickelung des Sparkassenwesens, neben den Zwangsversicherungsgesellschaften, dient ihrer wirtschaftlichen Erziehung. Die große Bedeutung des Schul- und Fortbildungsunterrichts für die Entwickelung der ganzen Persönlichkeit bedarf nicht der Hervorhebung; jeder wahre Fortschritt auf diesem Gebiet, der freilich nicht eben in einer Steigerung des Unterrichtszieles bestehen muß, ist zugleich die Lösung eines Stücks der socialen Frage. Von Wichtigkeit kann der eben beginnende Unterricht in Handfertigkeiten werden, sofern dadurch der Freiheit der Berufs- und Erwerbswahl größerer Spielraum verschafft werden kann. Ein solcher Unterricht durfte als außerhalb der Aufgabe der Schulerziehung liegend angesehen werden, so lange die Kinder in der Regel in dem elterlichen Hause die erste Anleitung zu wirtschaftlicher Thätigkeit, sei es in der Landwirtschaft, sei es im Handwerk fanden. Die großstädtischen Arbeiterfamilien haben für diese wichtige Aufgabe des Elternhauses nur in sehr geringem Maße Zeit, Gelegenheit und Fähigkeit; und für die zahlreichen Familien kleiner und vielleicht auch großer Beamter und Angestellter liegt die Sache nicht anders. In dem Maße, als Familien von dieser Art zahlreicher werden, wächst das Bedürfnis, für die Ausbildung der Knaben im Handgeschick durch öffentliche Veranstaltung Sorge zu tragen. Lesen, schreiben und rechnen sind zwar auch wirtschaftlich wichtige Künste, aber keineswegs sind es die einzigen Künste, die in der Jugend gelernt werden können und müssen. Die Unterdrückung der Kinderarbeit in den Fabriken ist ohne Zweifel gerechtfertigt; aber die negative Einmischung des Staates fordert als positive Ergänzung, daß der Unterricht in den elementaren Arbeitsfertigkeiten in den Umkreis der öffentlichen Fürsorge aufgenommen werde. Wie sehr ein solcher Unterricht den natürlichen Neigungen des Knaben entgegenkommen würde, braucht nicht gesagt zu werden, in der Regel gewiß mehr als die litterarischen Künste.

Der Proletarisirung der Bevölkerung entgegenzuwirken dienen

wird vor allem der Herabsetzung des Lohnes Widerstand entgegengesetzt. Es geschieht durch Beschränkung der Arbeitszeit, durch Verminderung der Zahl der Lehrlinge — die Mitglieder weigern sich mit einer größeren Zahl von Lehrlingen, als der Verein bei der Lage des Gewerbes für angemessen hält, zu arbeiten — schlimmsten Falls durch Unterstützung der Auswanderung.

Auf diese Weise erreichen die Gewerkvereine eine Regulirung des Arbeitsangebots, welche die Arbeiter in den Stand setzt, in einigem Maaße als wirklich gleiche Paciscenten mit den Arbeitgebern auf dem Arbeitsmarkt zu unterhandeln.

Nachdem das frühere System, den Versuchen der Arbeiter, durch Vereinigung bessere Arbeitsbedingungen zu erreichen, durch gesetzliche Verbote der Coalition und Bestrafung derselben als Verschwörung (conspiracy) zu begegnen, im Verlauf des 19. Jahrhunderts allmälig verlassen worden ist (durch Gesetz von 1824 und 1868/71), sind die Arbeitgeber zu einem neuen System der Verteidigung übergegangen: auch sie treten zu fachgenossenschaftlichen Vereinen zusammen und begegnen den Arbeitseinstellungen durch Arbeitsaussperrungen. Die Wirkung derselben ist, durch gleichzeitige Arbeitslosigkeit vieler Arbeitergruppen die Masse der Unterstützten zu vermehren, die der Unterstützenden zu vermindern und dadurch die Nachhaltigkeit des Angriffs zu schwächen. Die Organisirung des Kriegs hat dann weiter zu einer Organisirung des Friedenschließens und der Kriegsvorbeugung geführt: das sind die Schieds- und Einigungskammern, in denen Vertreter der Arbeitgeber und Arbeitnehmer zusammen über die Arbeitsbedingungen verhandeln. In ihnen gelangt „die der modernen gewerblichen Gesetzgebung zu Grunde liegende Auffassung von der Arbeit als einer Waare und dem Arbeiter als einem freien Waarenverkäufer und damit die beiden Grundprincipien dieser Gesetzgebung, die persönliche Freiheit der Arbeiter und seine Gleichberechtigung mit dem Arbeitgeber beim Abschluß des Arbeitsvertrags in einer den Interessen der Gesellschaft entsprechenden Weise zur Verwirklichung".

Nach der Überzeugung, die Brentano durch eingehendes Studium, unterstützt durch persönliche Eindrücke, sich gebildet hat, ist die Wirkung dieser korporativen Organisation vielleicht noch mehr für die persönliche Entwickelung der Arbeiter, als für die unmittelbare Stei-

zu viel Eifer entsprochen, so sollte sie nun die andere Hälfte der Predigt vom Eigentum, nämlich den rechten Gebrauch desselben, nicht minder sich angelegen sein lassen. Texte hierfür bietet das Evangelium reichlich, reichlicher vielleicht als für die erste Hälfte. Auch die Organisation hülfreicher Nächstenliebe ist ein wichtiger Bestandteil ihres ererbten Berufs. Es ist übrigens als ein hoffnungsreiches Zeichen der Zeit zu begrüßen, daß in der Kirche überall das Bewußtsein dieser Aufgabe sich wieder stärker zu regen beginnt. Wenn sie sich entschließt, aus ihrer Zurückgezogenheit in die Theologie wieder mehr ins Leben herauszutreten und sich auch der Dinge dieser Welt anzunehmen, vielleicht findet dann auch die Predigt von dem Reich, das nicht von dieser Welt ist, wieder mehr bereite Hörer.

18. Das wichtigste Mittel, wodurch die Arbeiter selbst auf die Hebung ihrer gesellschaftlichen Stellung hinwirken können, ist die Vereinigung zu Fachgenossenschaften. Unter dem Namen Gewerkvereine (trade-unions) sind solche zuerst in England entstanden und bis auf diesen Tag mit bedeutendem Erfolg in Thätigkeit*). Die englischen Gewerkvereine sind rein wirtschaftlich-gesellschaftliche Vereine; sie schließen Politik und Religion grundsätzlich von ihren Bestrebungen aus. Sie stellen sich durchaus auf den Boden der bestehenden Gesellschaftsordnung; sie gehen von der Grundanschauung der kapitalistischen Auffassung aus: Arbeit ist eine Waare, die wie jede andere dem Gesetz der Preisbildung durch freie Übereinkunft von Käufer und Verkäufer unterliegt. Ihr Zweck ist, dem Arbeiter günstige Bedingungen für den Verkauf seiner Waare zu verschaffen. Der vereinzelte Arbeiter ist als Verkäufer seiner Waare gegenüber dem Arbeitgeber namentlich in der Großindustrie in einer ungünstigen Lage. Es sind besonders zwei Übelstände, die aus seiner ganzen Lage und der Natur seiner Waare fließen: der Mangel an Unterhalt nötigt ihn in jedem Augenblick zum Verkauf seiner Waare, er kann nicht, wie der Unternehmer, den günstigen Augenblick abwarten oder den günstigsten Markt aufsuchen; auch läßt seine Waare keine Ansammlung und Aufspeicherung zu. Er kann zweitens, da seine Waare von seiner Person sich

*) L. Brentano Arbeitergilden der Gegenwart 2 Bde. 1871. Eine kurze Skizze von demselben Verfasser in Schönbergs Handbuch der polit. Ökon., I. Auflage: Die gewerbliche Arbeiterfrage § 28 ff.

Arbeitgeber, der Gemeinden und des Staates gelingen, unter Leitung der wissenschaftlichen Erkenntnis der gesellschaftlichen Lebensbedingungen, unter Mitwirkung der Sitte und der Kirche, die ungünstigen Folgen der kapitalistischen Produktionsweise für die Lebensgestaltung der Gesellschaft allmälig zu überwinden? Kann auf dem Wege friedlicher Umbildung der Zerfall des gesellschaftlichen Körpers zum Stehen gebracht und die organische Einheit, welche Differenziirung nicht aus-, sondern einschließt, wiederhergestellt, können die Massen freier Lohnarbeiter der Gesellschaft so wieder eingegliedert werden, daß sie sich selbst als an der Erhaltung der Staats- und Rechtsordnung beteiligt fühlen?

Von den Socialdemokraten wird diese Frage auf das Entschiedenste verneint. Alle socialen Reformen seien besten Falls Palliativmittel, höchstens geeignet den Todeskampf der bestehenden Gesellschaft zu verlängern. Namentlich werden alle Versuche, selbständigen Kleinbetrieb und Kleinbesitz zu schützen, so beurteilt; Lassale hat in seinem Bastiat-Schulze von Delitzsch hierfür den Ton angegeben. In der Praxis folgt demgemäß die Socialdemokratie der Manchester-Doktrin: die Dinge gehen lassen, wie sie gehen; allerdings mit einer anderen Erwartung: nicht die Interessenharmonie, sondern der große Krach wird das Ende der Entwickelung sein. Freilich nicht das letzte Ende, denn nach dem Zusammenbrechen der bestehenden Gesellschaftsordnung wird sich die neue, auf Gerechtigkeit gegründete, die Wohlfahrt Aller bewirkende Ordnung der Dinge erheben. Die socialdemokratische Partei ist demnach geneigt zu sagen: je schlimmer, desto besser, denn um so eher kommt der Tag des Gerichts und der Auferstehung. Und so steht sie den Erscheinungen der Akkumulation des Kapitals und der Centralisation der Unternehmungen mit einer doppelten Empfindung gegenüber, mit Haß, sofern von dort der Druck ausgeht, mit sympathischer Hoffnung, sofern sie darin Vorgänge erblickt, welche die Krisis befördern. Ebenso werden Fälle rücksichtsloser Ausbeutung der Arbeiter durch das Kapital mit einer Art von Jubel und Triumph aufgezeigt, sie bestätigen als besonders brauchbare Fälle die Theorie und kündigen als Symptome den nahen Fall des verhaßten Systems an. Der Socialdemokrat als solcher ist daher durch „philanthropische" Maaßregeln des Staates oder der Arbeitgeber schlechterdings nicht zu gewinnen, er wird darin nur eine Quacksalberei erblicken, welche im

Nachweisung der zurückgelegten Lehrzeit in den Gewerben, in denen Lehrzeit vorkommt, oder durch die Bürgschaft zweier Mitglieder für seine Tüchtigkeit, oder durch Nachweisung, daß er den in dem Distrikt herrschenden Lohnsatz verdienen kann. Stellt sich nach der Aufnahme heraus, daß er hierzu nicht tüchtig ist, so wird er ausgeschlossen" (bei Schönberg II, 958 ff.).

Der Verein funktionirt nun in folgender Weise. Glaubt ein Mitglied nicht angemessenen Lohn zu erhalten, so zeigt er es dem Zweigverein an; findet dieser die Beschwerde gerechtfertigt, so erhält der Beschwerdeführer, wenn er von seinem Arbeitgeber höheren Lohn nicht erlangen kann und die Arbeit daher verläßt, Unterstützung, bis er besser bezahlte Arbeit findet. Ebenso wird es gehalten, wenn andere Ursachen zur Aufgebung einer Arbeitsstelle veranlassen, oder wenn ein Mitglied wegen mangelnder Nachfrage nach Arbeit zu den vom Verein festgestellten Bedingungen Arbeit nicht findet.

Die Zweigsekretäre führen Buch über arbeitlose Mitglieder und freie Arbeitsstellen ihres Ortes und reichen monatlich dem Generalsekretär die Listen ein. Dieser sendet hierauf die beschäftigungslosen Mitglieder auf Kosten des Vereins von einem Ort, wo das Gewerbe schlecht steht, an einen anderen, wo Nachfrage nach Arbeit ist.

Ist ein Zweig der Meinung, die allgemeine Lage des Gewerbes rechtfertige eine allgemeine Lohnerhöhung oder Verbesserung anderer Arbeitsbedingungen, oder ermögliche umgekehrt den Widerstand gegen eine Verschlechterung des Lohns oder anderer Bedingungen, so berichtet er an den Exekutivausschuß. Billigt dieser das Vorhaben, so erhält der Zweig, falls er mit seiner Forderung bei den Arbeitgebern nicht durchdringt und die Arbeit einstellt, Unterstützung; anderenfalls handelt er auf eigene Gefahr. Die bedeutenden Mittel des Vereins ermöglichen so nachdrückliche Führung des Kampfes, daß die Arbeitgeber auch im Falle des Sieges neuen Kampf scheuen. — Übrigens sind die englischen Gewerkvereine in ihrem Vorgehen sehr vorsichtig; sie unterstützen Forderungen von Lohnerhöhungen nur, wenn auf dauernde Hebung begründete Aussicht ist, die kleinen vorübergehenden Schwankungen des Markts werden von ihnen eher einmal zur Durchsetzung anderer Forderungen benutzt.

Findet dagegen in einem Gewerbe dauerndes Sinken statt, so

darin eine neue Gesellschaftsform erwachsen wird? oder ob die abendländische Kultur darin ihr Ende finden wird? Niemand vermag es zu sagen.

Um so weniger, als die kommende Geschichte nicht in immanenter Entwickelung aus den gegenwärtigen Zuständen des einzelnen Volks, sondern aus der Wechselwirkung dieser mit den absolut unabsehbaren Einflüssen von außen hervorgehen wird; die europäischen Völker leben nicht ein isolirtes Leben, ihr inneres Leben ist abhängig von den auswärtigen Beziehungen. Wie aber die Beziehungen der europäischen Völker unter einander sich gestalten werden, ob wir am Beginn einer Epoche ungeheurer Kriege unter dem Zeichen des Nationalitätsprincips stehen, zu der die Kriege dieses Jahrhunderts, die Kämpfe gegen den ersten Napoleon, die Kriege um die deutsche und italienische Einheit erst das Vorspiel sind, ob das Ringen der romanischen, germanischen und slavischen Race um das Übergewicht in Europa die Geschichtsblätter der nächstfolgenden Jahrhunderte füllen wird? oder ob die drängende Not innerer Kämpfe, oder die Not der Abwehr gegen Außen die nationalen Gegensätze zurückdrängen wird, die jetzt Europa von Waffen starren machen? Denn das ist augenscheinlich, daß in immer stärkerem Maaß ein neues Element in der Politik der europäischen Völker sich zur Geltung bringen wird: das Verhältnis zu den übrigen Erdteilen. Amerika und Asien mit ihren ungeheuren Völkermassen, mit ihren unerschöpflichen Bodenschätzen, sind durch die neuen Transportmittel uns vor die Thür gerückt. Wir stehen erst am Anfang dieser Entwickelung und doch machen sich ihre Folgen in unseren wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen schon sehr fühlbar geltend. Wenn die Vereinigten Staaten 300 Millionen Einwohner zählen werden, wenn China ein Eisenbahnnetz haben wird, wenn die östlichen Völker mit ihrer ungeheuren Arbeitskraft der europäischen Industrie Konkurrenz machen werden, wie sie schon jetzt der Landwirtschaft Konkurrenz machen, wird das alte Europa seine wirtschaftliche und militärische Herrschaft über die Erde festzuhalten im Stande sein? Oder wird der große Krach von dorther beginnen? Wird England seinen auswärtigen Markt verlieren und dann mit der Anstrengung des Verzweifelten das europäische Festland durch Unterbietung wieder zu erobern suchen? Wird endlich der Hunger zuerst zur Aufzehrung des

gerung ihres Einkommens segensreich. Kämpften sie auch zunächst um die letztere, so gewannen sie dadurch noch etwas Höheres. „Sie gelangten zu dem Selbstbewußtsein des freien Mannes und zu einer sittlichen Tüchtigkeit, auf welcher jener Respekt der Arbeitgeber vor den Arbeitern beruht, infolge dessen die Anerkennung ihrer Gleichberechtigung in den Einigungskammern nicht blos eine formelle, sondern eine wirkliche ist. Sie gelangten zu einer Ausbildung ihrer geistigen Fähigkeiten und einer intellektuellen Reife, welche sie bei Erörterung der Arbeitsbedingungen das nach Lage der Verhältnisse Erreichbare von dem Unmöglichen instinktmäßig unterscheiden läßt, und zu einer sittlichen Reife, welche sie die Mäßigung gelehrt hat, mit dem jeweilig Möglichen sich zu begnügen. Und nicht minder günstig waren die ethischen und intellektuellen Wirkungen für die Arbeitgeber." — In keinem Gewerbe, wo einmal eine Schieds- und Einigungskammer begründet wurde, kamen seitdem Arbeitseinstellungen oder Aussperrungen vor.

Die Versuche der Nachbildung dieser Organisationen in Deutschland waren bisher nur in geringem Umfang erfolgreich. Nicht gewachsen, wie die englischen, aus wirklichen einzelnen Erlebnissen, sondern gemacht durch Agitation auf Grund allgemeiner Überlegungen, vermischt mit politischen Parteibestrebungen, vermochten sie nicht die Selbständigkeit und nachhaltige Kraft jener zu erreichen. Der in staatssocialistischen Kreisen aufgetauchte Gedanke, durch staatlichen Zwang eine derartige Ordnung einzuführen, ist schwerlich ein glücklicher zu nennen. Brentano führt aus, wie solche gemachten Vereine und Einigungskammern, ohne die lebendigen Erfahrungen der in hundertjährigem Kampf mit der Wirklichkeit erwachsenen englischen, ohne Verständnis und Achtung für die Ansprüche und Interessen der Gegenpartei, voll Hochmut und Mißtrauen, die friedliche Einigung schwerlich oft erreichen würden und dann zur Entscheidung durch einen von der Staatsgewalt eingesetzten Unparteiischen führen müßten: der direkte Weg zur staatlichen Regelung der industriellen Produktion überhaupt. Einem Volk und einer Gesellschaft können so wenig als einem Einzelnen die wesentlichen Lebenserfahrungen durch das Wissen um die Erfahrungen eines anderen erspart werden.

19. Wird es den vereinten Anstrengungen der Arbeiter und der

recht, das ihnen schwerlich wieder genommen werden wird, giebt ihnen hierzu auch das formelle Recht. Ihre Zahl, ihr Klassenbewußtsein und damit ihre politische Bedeutung ist in beständigem Anwachsen; die Auflockerung aller Verhältnisse und aller Anschauungen auch bei dem am schwersten beweglichen Teil der Bevölkerung, den ländlichen Arbeitern, schreitet schnell vorwärts. Die Ursache der unbefriedigenden Zustände liegt, so ist diese Gruppe geneigt den socialdemokratischen Führern zu glauben, in der mangelhaften Rechts- und Staatsordnung: ein Staat, der nicht dem Interesse der Kapitalisten, sondern der Wohlfahrt der Gesammtheit dienstbar wäre, könnte den Übeln abhelfen. Es ist nicht glaublich, daß, wenn der Staat sich weigern sollte, ihren Forderungen Gehör zu geben, sei es sich berufend auf seine Unfähigkeit zu helfen oder auf die Unbegründetheit jener Forderungen, daß dann Versuche ausbleiben sollten, mit Gewalt sich Gehör zu verschaffen.

Ob diese Versuche erfolgreich sein würden, auch nur in dem Sinn, daß jene Gruppe sich wenigstens vorübergehend der Staatsgewalt bemächtigte, das ist eine andere Frage; ich habe schon oben gesagt, daß nach meiner Ansicht die Kräfte des Widerstands gegen socialistische Experimente zur Zeit und vermutlich noch auf lange hinaus viel stärker und namentlich viel nachhaltiger sind, als Lassalle mit seinen Rechnungen von den 97 gegen 3 Prozent der Bevölkerung seine Hörer zu glauben anleitet. Hoffentlich sind die socialistischen Führer besonnener in ihrer praktischen Politik als in der Agitation; einige Ernüchterung möchte das letzte Jahrzehnt überhaupt in die Köpfe gebracht haben. Daß aber die reine Enthaltsamkeitspolitik, wie sie etwa der konstitutionelle Musterstaat Belgien bisher geübt hat, eine überaus gefährliche ist, darüber wird das Einverständnis wohl bald ein ganz allgemeines sein.

So wird man also sagen dürfen: die Politik der socialen Reform stellt sich unter diesem Gesichtspunkt als eine notwendige heraus. Ob sie erfolgreich sein wird, ob sie im Stande sein wird, jene vorwärts drängende Gesellschaftsgruppe zu befriedigen und von der Revolutionspolitik zur Reformpolitik hinüberzuziehen, das ist freilich eine Sache nicht des Beweises, sondern der Hoffnung und des Glaubens. Das ist kein Unglück. Die Sache liegt in menschlichen Dingen nir-

gend anders; das ganze Leben des Einzelnen und der Gesammtheit ist auf Hoffnung und Glauben gestellt. Und auch dann, wenn die Reformpolitik nicht im Stande sein sollte, der Gesellschaft eine friedliche Weiterentwickelung zu sichern, auch dann, wenn es für alle Zukunft das Loos der Menschheit sein sollte, durch schmerzliche Krisen und harte Kämpfe die neuen Lebensformen zu finden, auch dann wäre jene Politik nicht vergebens: sie würde unter allen Umständen den Übergang erleichtern, indem sie Härten milderte, Widerstände minderte, die Herzen und die Köpfe für das Kommende bereitete und ihm durch Organ- und Formbildungen den Weg bereitete. Denn das ist wohl die schwerste Täuschung der Socialdemokratie, daß je größer das Elend, desto näher die Herrlichkeit. Sind die Keime des Zukünftigen nicht ausgebildet, dann wird der allgemeine Zusammenbruch, den sie voraussieht, lediglich das Ende der Dinge sein. Die generatio aequivoca kommt in der geschichtlichen Welt so wenig vor als in der organischen. Je besser die Arbeiter organisirt, disciplinirt, intellektuell und moralisch gebildet, d. h. je höher sie wirtschaftlich und gesellschaftlich stehen, je mehr andererseits die besitzenden und gebildeten Klassen gewöhnt sind, die Wohlfahrt der unteren Schichten als wesentliche Bedingung der eigenen und die Fürsorge für jene als ihre pflichtmäßige Aufgabe zu betrachten, je mehr endlich der Staat seinem Beruf angepaßt ist, die Wohlfahrt des ganzen Volkes gegenüber dem Interesse einzelner Gruppen zu vertreten: desto eher wird der Übergang zu einer höheren, der Idee der Gerechtigkeit mehr entsprechenden Gestaltung des Gesammtlebens möglich.

20. Es ist unmöglich, dies Gebiet zu verlassen, ohne über das Socialistengesetz, das andere Gesicht der deutschen Socialpolitik, ein Wort zu sagen.

Was man für dieses Gesetz, das bekanntlich unter dem Druck besonderer Umstände im Jahre 1878 angenommen wurde, sagen kann, scheint mir wesentlich auf zwei Punkte hinauszukommen. Der erste wurde schon oben berührt: die schnell sich entwickelnde socialistische Agitation war geeignet, bei den Führern und bei den Massen ein schwindelndes Gefühl der Stärke ihrer Partei hervorzurufen. Wenn ich mich nicht irre, war damals in manchen Köpfen die Meinung im Begriff sich festzusetzen, daß es eigentlich nur noch eines einzigen

kräftigen Stoßes bedürfe, um das alte gesellschaftliche System über den Haufen zu werfen; auch ein Teil der besitzenden Klassen schien unter dem Eindruck dieser Meinung zu stehen. Hätte diese Ansicht sich weiter ausgebreitet und befestigt, so hätte sie schwerlich ohne Folgen bleiben können: sie hätte, bei dem beständigen Zusammenstoßen socialistischer Versammlungen und Aufzüge mit der Polizei, zu immer größerer Erhitzung der Gemüter geführt, und das Ende wäre vielleicht der bewaffnete Zusammenstoß gewesen. Die müheloſe Unterdrückung der öffentlichen Agitation hat die Befestigung dieser Vorstellung verhindert und die Massen und ihre Führer zum Gefühl der Widerstandskraft des Bestehenden gebracht.

Das Zweite, was zur Unterdrückung der Agitation mit allen Mitteln raten konnte, ist, daß sie die spontane Thätigkeit zur Heilung der vorhandenen Übelstände auf beiden Seiten lähmte. Wo immer guter Wille der einzelnen Arbeitgeber oder auch der Gesammtheit mit thätiger Teilnahme und Hülfe bemüht war, den Arbeitern günstigere Lebensbedingungen zu verschaffen, da stieß sie auf die socialistische Agitation, die alle derartige Bestrebungen verachtete, verdächtigte und so weit als möglich hintertrieb und ihre Wirkung vereitelte. Das liegt in der Natur der Sache. Die Socialdemokratie als solche muß den Frieden und das Einvernehmen zwischen Arbeitern und Unternehmern zu verhindern und zu zerstören trachten, denn ihr Dasein hängt an dem Mißtrauen und der Feindschaft. Und aus demselben Grunde muß sie das Vertrauen und den Mut des Arbeiters zur Selbsthülfe auf dem Boden der bestehenden Ordnung zu untergraben und zerstören trachten, wie Lassalle darin vorangegangen ist. Um bei den Massen die einseitige Bewußtseinskonzentration auf die bevorstehende Socialrevolution hervorzubringen, ist es offenbar zweckmäßig, alle übrigen Maßregeln als völlig wirkungslose darzustellen. So konnte gerade der wohlwollend thätige Arbeitgeber das Eindringen socialdemokratischer Agitation in seine Kreise am wenigsten mit Gleichmut ansehen, ja es ist durchaus begreiflich, wenn er sich derselben mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln, Entlassung der Führer, Verbot der Zeitungen in seinen Räumen u. s. f. erwehrte. In gleicher Lage war nun der Staat, als er an die Durchführung der socialreformatorischen Politik ging. Auch er mußte, und das war

Zurückgelegten und dann zur Selbstzerfleischung führen? — Oder wird der Wille zum Leben, wie einige voraussagen, in sich selber erlöschen und ein friedliches Verscheiden an Altersschwäche eintreten? Alles das sind mögliche Dinge und dem Einzelnen wird wahrscheinlich vorkommen, was seiner Neigung oder seinen Theorien am meisten entspricht.

Eines dagegen scheint nicht zweifelhaft: wenn die europäischen Völker zum Leben auch in der Zukunft bestimmt sind, und wenn die gesellschaftliche Entwickelung in der Richtung sich weiter bewegt, welche sie in den letzten 50 oder 100 Jahren eingehalten hat, dann wird der innere Friede schwerlich erhalten bleiben, falls Staat und Gesellschaft die von der Manchester-Doktrin angeratene Politik annehmen oder festhalten. Ein Staat, der als seine erste und wesentliche Aufgabe den Eigentumsschutz ansieht, d. h. die Herstellung aller der Bedingungen, worauf in der entwickelten Gesellschaft Kapitalsbildung und Rentenbezug beruht, wird den Massen der Lohnarbeiter notwendig als eine Veranstaltung zum Schutz der Interessen der Besitzenden gegen die Besitzlosen, nicht als eine Anstalt zum Zweck der allgemeinen Wohlfahrt erscheinen. Der Schutz des Eigentums kann nur so lange als ausreichende Thätigkeit des Staats in wirtschaftlicher Hinsicht angesehen werden, als die Erwerbung des Eigentums ausschließlich oder wesentlich von der wirtschaftlichen Tüchtigkeit des Einzelnen oder der Einzelfamilie abhängig ist. In dem Maaße, als die Beziehung von Verdienst und Besitz oder Erwerb sich lockert, in demselben Maaße tritt an den Staat die Notwendigkeit heran, die Person gegen das Eigentum, den Arbeiter gegen das Kapital zu schützen; der Mensch ist nicht um des Eigentums, sondern Eigentum und Eigentumsordnung sind um des Menschen willen. Vermag die Gesellschaft nicht die hierzu geeigneten Mittel und Wege zu finden, so geht sie oder also vielmehr das Volk, das sich in seinen ernstesten Lebensinteressen nicht zu beraten vermag, zu Grunde. Die Politik des Gehenlassens führt zum inneren Krieg.

Hierüber kann bei sehenden Menschen schwerlich ein Zweifel obwalten. Die großstädtischen Arbeitermassen sind mit ihrer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage unzufrieden. Sie haben begonnen, sich als eine Macht im Staate zu fühlen. Das allgemeine Stimm-

führung und Richterspruch. Mit Recht werden die so Behandelten sagen, nicht Recht, sondern Macht sei an ihnen geübt, sie seien nicht als Staatsbürger bestraft, sondern als Staatsfeinde unterdrückt worden. Die Gesellschaft habe sie damit selbst auf den Weg der Gewalt verwiesen; sie habe mit dem Socialistengesetz erklärt: mit solchen Anschauungen und Bestrebungen wird nicht mehr diskutirt, sondern gekämpft.

Es pflegt gesagt zu werden: die Socialdemokraten stellten sich selbst außerhalb der Staats- und Gesellschaftsordnung, sie stünden ihr als erklärte Feinde gegenüber, und sie würden daher nur behandelt als das, was sie selbst zu sein offen bekännten. Sie hätten kein Recht, Gesetze des Staates zu ihrem Schutz anzurufen, dessen Rechtsbestand sie selbst eigentlich nicht anerkännten. — In der Sache mag das Argument nicht ganz unrecht haben. Aber formell kann sich doch eigentlich kein Staat auf diesen Standpunkt stellen: er kann nicht aufhören, sie als Unterthanen zu betrachten, und darum auch nicht aufhören, seine Gesetze als zu Recht bestehend auch für sie anzuerkennen, sie selbst mögen darüber denken, wie sie wollen. — Will man die Sache überhaupt rechtlich konstruiren, dann wird es nur möglich sein, auf ein „Notrecht" des Staates zurückzugehen, bei unmittelbarer Gefahr für seine eigene Sicherheit die Rechtsschranken, mit denen er seine Thätigkeit im Innern umgeben hat, auf Zeit aufzuheben.

Damit wären wir denn auf Nützlichkeitserwägungen zurückgewiesen. Die Rechtfertigung des Gesetzes wäre zu suchen in der Nachweisung, erstens, daß eine unmittelbare Bedrohung des Staates in seinem Bestande durch die anwachsende Socialdemokratie stattgefunden habe, und zweitens, daß der eingeschlagene Weg zur Unterdrückung zweckmäßig und erfolgreich gewesen sei. Mir scheinen beide Nachweisungen schwer oder gar nicht möglich. Daß eine unmittelbare Gefahr für die Sicherheit des Staates nicht bestand, dafür scheint mit einigem Grund eben die widerstandslose Unterdrückung der ganzen Agitation geltend gemacht werden zu können: wäre die Partei schon eine staatsgefährliche Macht gewesen, so würde sie nicht so widerstandslos gewichen sein. — Aber sie würde es geworden sein, wenn die Agitation gedauert hätte. — Vielleicht; aber was kann nicht alles gefährlich werden? und was wäre nach dieser Maxime nicht alles zu unterdrücken?

gend anders; das ganze Leben des Einzelnen und der Gesammtheit ist auf Hoffnung und Glauben gestellt. Und auch dann, wenn die Reformpolitik nicht im Stande sein sollte, der Gesellschaft eine friedliche Weiterentwickelung zu sichern, auch dann, wenn es für alle Zukunft das Loos der Menschheit sein sollte, durch schmerzliche Krisen und harte Kämpfe die neuen Lebensformen zu finden, auch dann wäre jene Politik nicht vergebens: sie würde unter allen Umständen den Übergang erleichtern, indem sie Härten milderte, Widerstände minderte, die Herzen und die Köpfe für das Kommende bereitete und ihm durch Organ- und Formbildungen den Weg bereitete. Denn das ist wohl die schwerste Täuschung der Socialdemokratie, daß je größer das Elend, desto näher die Herrlichkeit. Sind die Keime des Zukünftigen nicht ausgebildet, dann wird der allgemeine Zusammenbruch, den sie voraussieht, lediglich das Ende der Dinge sein. Die generatio aequivoca kommt in der geschichtlichen Welt so wenig vor als in der organischen. Je besser die Arbeiter organisirt, disciplinirt, intellektuell und moralisch gebildet, d. h. je höher sie wirtschaftlich und gesellschaftlich stehen, je mehr andererseits die besitzenden und gebildeten Klassen gewöhnt sind, die Wohlfahrt der unteren Schichten als wesentliche Bedingung der eigenen und die Fürsorge für jene als ihre pflichtmäßige Aufgabe zu betrachten, je mehr endlich der Staat seinem Beruf angepaßt ist, die Wohlfahrt des ganzen Volkes gegenüber dem Interesse einzelner Gruppen zu vertreten: desto eher wird der Übergang zu einer höheren, der Idee der Gerechtigkeit mehr entsprechenden Gestaltung des Gesammtlebens möglich.

20. Es ist unmöglich, dies Gebiet zu verlassen, ohne über das Socialistengesetz, das andere Gesicht der deutschen Socialpolitik, ein Wort zu sagen.

Was man für dieses Gesetz, das bekanntlich unter dem Druck besonderer Umstände im Jahre 1878 angenommen wurde, sagen kann, scheint mir wesentlich auf zwei Punkte hinauszukommen. Der erste wurde schon oben berührt: die schnell sich entwickelnde socialistische Agitation war geeignet, bei den Führern und bei den Massen ein schwindelndes Gefühl der Stärke ihrer Partei hervorzurufen. Wenn ich mich nicht irre, war damals in manchen Köpfen die Meinung im Begriff sich festzusetzen, daß es eigentlich nur noch eines einzigen

Äußerungen der Unzufriedenheit unterdrücken, denn sie sind immer Ausdruck irgend einer partiellen Störung oder eines Mangels an Wohlbefinden; man liefe dabei immer Gefahr, sich vollziehende ungünstige Vorgänge unbeachtet zu lassen und notwendige Gegenmaßregeln zu versäumen, die am Anfang immer am wirksamsten, oft allein wirksam sind. Fürst Bismarck äußerte einmal seine Befriedigung über die Verstärkung der socialistischen Partei im Reichstag; ich weiß nicht, wie mit dieser Äußerung die Verteidigung des Socialistengesetzes vereinbar ist, es sei denn, daß man die Meinung hineinlegt: die „staatserhaltenden" Parteien würden durch nichts so wirksam zusammengehalten, als durch den Gegensatz zur Socialdemokratie.

Nach allem bin ich geneigt zu denken: die gewaltsame Unterdrückung der socialdemokratischen Bewegung war weder durch eine augenblickliche Zwangslage des Staates gefordert, noch wird sie durch ihre Wirkungen gerechtfertigt. Und es ist deshalb ratsam, zu dem allgemeinen Rechtszustand zurückzukehren und die socialistischen Ideen zur freien Wettbewerbung um die Eroberung der Köpfe unter gleichen Bedingungen mit den übrigen politischen Anschauungen wieder zuzulassen. Vielleicht wäre dann gleichzeitig zu erwägen, ob gegen Ausschreitungen in der Rede- und Preßfreiheit wirksamere Schutzwehren notwendig seien, als sie das alte Strafgesetz bietet. Die Schwierigkeit, solche Schutzwehren einerseits gegen Ausschreitungen wirksam zu machen, andererseits zu verhindern, daß sie nicht die Freiheit erwürgen, ist allerdings groß. Und freilich ist Freiheit nie ohne Gefahr: bequemer ist es jedenfalls, eine Agitation zu unterdrücken, als sie zu überwachen. Aber wo steht geschrieben, daß in der Politik der bequemste Weg auch der sicherste ist?

der Gesichtspunkt, den die Regierung hervorhob, eine Periode äußerer Ruhe sich wünschen, um seiner Thätigkeit Raum und seinem guten Willen Gehör zu verschaffen.

Andererseits unterliegt nun freilich die gewaltsame Unterdrückung der Agitation den schwersten Bedenken. Denn daß sie in der That eine gewaltsame, wenn auch in der Form eine gesetzmäßige ist, sollte man nicht leugnen. Durch das Socialistengesetz ist der Polizei die Befugnis beigelegt worden, solchen Personen, die sie für Socialdemokraten hält, das Recht, durch Schrift und Rede für die Ausbreitung der eigenen Überzeugung zu wirken, zu entziehen, sowie ihnen den Aufenthalt an bestimmten Orten zu untersagen. Daß das Gesetz so gemeint ist, daß es sich nicht gegen rechtlich verfolgbare Ausschreitungen in der Agitation, sondern gegen gewisse Anschauungen und Bestrebungen als solche richtet, geht auch aus dem Versprechen „loyaler" Ausführung hervor, das die Regierung bei der Einbringung der Vorlage gab und nach der einstimmigen Ansicht aller Parteien gehalten hat: das heißt, sie hat das Gesetz nur benutzt zur Unterdrückung der socialdemokratischen Presse und Agitation, nicht aber zur Unterdrückung agitatorischer, den Frieden gefährdender Ausschreitungen überhaupt. Die umfangreiche socialdemokratische Tageslitteratur verschwand in wenig Tagen, die Volksversammlungen mit socialistischer Beredsamkeit hörten auf, die Führer und Redner wurden in erheblichem Umfang aus ihren alten Wohnsitzen und Wirkungskreisen ausgewiesen. Das Jesuitengesetz ist die einzige Parallele: auch durch dieses Gesetz wurde die Regierung ermächtigt, eine Gruppe von Personen nicht wegen begangener strafbarer Handlungen gerichtlich zu verfolgen, sondern wegen ihrer kirchlich-politischen Bestrebungen aus dem Lande zu schaffen.

Daß eine derartige Behandlung geeignet ist, Erbitterung bei denen, die ihr unterliegen, hervorzubringen, wird niemand bezweifeln. Den Gewohnheitsdieb umgiebt man mit allen Schutzmaßregeln der Rechtsprechung, mit unendlicher Mühsal müssen ihm einzelne Strafthaten nachgewiesen werden, ehe er auf einige Zeit seinem Gewerbe entzogen werden darf: der Socialist wird in der Ausübung seiner staatsbürgerlichen Rechte und in seinen wirtschaftlichen Interessen auf das Empfindlichste gekränkt, endlich dazu ausgewiesen, ohne Beweis-

Umkreis seiner Befugnis selbständig bestimmt und sie durch seine Organe auf Kosten der Glieder erweitern kann, so ist die Thätigkeit der Glieder als durch Reichsrecht bestehend anzusehen. Und daß damit die Einzelstaaten dem Begriff nach aufgehört haben, Staaten im eigentlichen Sinne zu sein, ist offenbar. Freilich sind sie auch nicht Provinzen in der üblichen Bedeutung des Worts. Die Sprache hat eben für die mannigfaltige Abstufung der Abhängigkeitsverhältnisse der Glieder eines Staatsganzen, wie sie in jüngster Zeit sich ausgebildet haben, keine Namen. Das alte Schema, Staat und Provinz, reicht für die komplicirteren Bildungen nicht mehr aus, und es steht natürlich nichts im Wege, die Glieder des Reichs, ebenso wie die der großen nordamerikanischen Republik, Staaten zu nennen.

Was die *inhaltliche* Bestimmung des Wesens des Staates ausmacht, so stehen sich hier zwei principiell entgegengesetzte Anschauungen gegenüber, die *liberalistische* und die *absolutistische*. Jene beschränkt die Aufgabe des Staats auf den Rechtsschutz, diese setzt sie in die Wohlfahrt der Gesammtheit. Der Liberalismus findet die letztere Bestimmung zu weit: freilich ist Wohlfahrt Zweck des Staats, wie sollte eine Einrichtung, die im menschlichen Willen wurzelt, nicht auf dieses Ziel gerichtet sein! Aber die Frage ist: durch welche besondere Leistung dient der Staat der Wohlfahrt? Und hierauf ist die Antwort: durch den Rechtsschutz; seine Aufgabe ist, zu verhindern, daß seine Glieder durch Unrecht Schaden leiden; dagegen muß er die positive Fürsorge für die eigene Wohlfahrt den Einzelnen selbst überlassen. Und diese haben das größte Interesse daran, daß es geschehe: das anspruchsvolle Versprechen, für die Wohlfahrt Aller zu sorgen, sei von jeher das Aushängeschild des Despotismus, sei es das eines autokratischen, sei es eines demokratischen, gewesen.

2. Der Gegensatz dieser beiden Ansichten beherrscht die Entwickelung der theoretischen Politik in der Neuzeit. Als Vertreter derselben stehen die beiden Engländer *Thomas Hobbes* und *John Locke* an der Spitze der modernen Staatslehre. Mit dem sehr scharfsinnig und folgerecht aufgebauten System des Hobbes (de cive 1642, Leviathan 1650) beginnt der moderne Absolutismus. Nach ihm entsteht der Staat durch die teleologische Notwendigkeit, dem Krieg Aller gegen

Ist also die socialdemokratische Bewegung überhaupt nicht eine akute, sondern eine chronische Gefahr, so ist die weitere Frage: wird durch die Unterdrückung der öffentlichen Agitation dieser chronischen Gefahr begegnet? Ein eigentliches Beweisverfahren ist der Natur der Sache nach in solchen Dingen nicht möglich; doch scheinen gegen die Bejahung der Frage gewichtige Bedenken zu sprechen. Das erste ist, daß zwar die öffentliche, nicht aber die geheime Agitation unterdrückt werden kann; man kann nicht die Ausbreitung socialdemokratischer Anschauungen überhaupt verhindern, sie findet in jeder Werkstatt, an jedem Wirtshaustisch statt; und alte Erfahrungen zeigen, daß die propagandistische Kraft politischer und socialer Ideen durch Verfolgung gesteigert wird. Märtyrertum wirbt Anhänger, unabhängig von dem inneren Wert der Sache. Selbst eine schlechte Sache erhält Anziehungskraft dadurch, daß sie verboten ist und heimlich geübt werden muß. Dazu hat Verfolgung noch eine Wirkung: sie vereinigt alle Verfolgten und Bedrohten, sie verhindert inneres Zerfallen in Gegensätze.

Endlich übt die Unterdrückung der öffentlichen Agitation auf die unterdrückende Gesellschaft selbst eine Rückwirkung: sie schläfert ein. Der Philister, der nun nichts mehr von socialdemokratischer Agitation sieht, überredet sich leicht, daß es keine sociale Frage mehr gebe. Dasein heißt wahrgenommen werden, sagt Berkeley; es ist die Formel, nach der unwillkürlich alle Menschen schließen: was ich nicht sehe, ist nicht vorhanden. Es wird niemand in Zweifel darüber sein, daß von socialreformatorischer Politik keine Rede gewesen wäre, wenn nicht die socialdemokratische Agitation mit solcher Gewalt die Aufmerksamkeit aller Politiker auf sich und auf die gesellschaftlichen Schäden der neuen kapitalistischen Produktionsweise gezogen hätte. Hätte das Socialistengesetz schon bestanden, als Lassalle seine Agitation begann, wären Volksversammlungen und Zeitungen socialdemokratischer Richtung stets unterdrückt worden, dann gäbe es vermutlich noch keine Arbeiterschutzgesetzgebung. Es ist das erste Gesetz jeder vernünftigen Diätetik, daß man nicht Symptome unterdrückt oder sich selbst verhehlt, sondern durch dieselben auf die Ermittelung der Ursachen und damit auf eine rationelle Heilung führen läßt. Auf den socialen Körper angewendet bedeutet dies: man darf nicht

und den Kult feststellen, — sofern er denn etwas derartiges überhaupt notwendig und zweckmäßig findet. Hätte Hobbes den Staatskatechismus festzustellen gehabt, so würde derselbe wohl nicht allzu viele Artikel erhalten haben. Vielleicht war sein letzter Gedanke: wenn der Staat die Religion macht und die Bürger dazu anhält, dann wird sie bald diese alles überwiegende Wichtigkeit in den Augen der Menschen verlieren, und etwas von dem Eifer, der bisher auf transcendente Spekulation und Praxis vergeblich verwendet worden ist, wird auf die Ausbildung diesseitiger Erkenntnis und Kultur übergehen.

Der Einfluß von Hobbes ist der deutschen Staatsphilosophie durch S. Pufendorff, den ersten Lehrer des „Naturrechts", im Gegensatz zu dem theologisch begründeten Recht, vermittelt worden; in seiner Abneigung gegen die ständische Mitregierung ist der Hobbessche Gedanke von der Unteilbarkeit der souveränen Staatsgewalt, von der inneren Absurdität des imperium mixtum erkennbar. Seine Nachfolger Thomasius und Wolff, die einflußreichsten deutschen Staatsrechtslehrer im 18. Jahrhundert, bleiben ganz auf dem Boden dieser Anschauungen: der Staat ist die irdische Vorsehung, seine Aufgabe ist die Förderung der gesammten materiellen und geistigen Kultur. „Regierende Personen verhalten sich zu Unterthanen wie Väter zu den Kindern", lehrt Wolff in seinen vernünftigen Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Deutschen (1721) und giebt ihnen ausführliche Anleitung zur Erfüllung dieser Stellung. Die Praxis zu dieser Theorie ist das Regiment Friedrichs und Josephs: der Fürst sieht alles, weiß alles, kann alles, thut alles, was zur Aufklärung und Wohlfahrt seiner Völker und Länder dienlich ist. — Rousseau, Robespierre und der demokratische Cäsarismus können als eine andere Filiation der Hobbesschen Staatsdoktrin bezeichnet werden. Auch der Socialismus gehört hierher; man weiß, mit welchen Invektiven Lassalle diejenigen bedenkt, die den Staat auf den Rechtsschutz beschränken und ihn so zum Generalnachtwächter erniedrigen.

3. An der Spitze der liberalistischen Staatstheoretiker steht J. Locke. Seine beiden Abhandlungen über die Staatsregierung (Two treatises on civil government, 1689) kann man als den politischen Katechismus des Liberalismus bezeichnen. Locke geht aus

vom Individuum: die Einzelnen treten zusammen und bilden den Staat durch einen Vertrag, wie sie etwa auch eine Handelsgesellschaft bilden. Der Zweck dieser Gesellschaft ist: der Schutz der Rechte und Interessen der Teilnehmer; und diese kommen auf drei Stücke hinaus: Leben, Freiheit und Eigentum. Mit der Lösung dieser Aufgabe ist der Auftrag des Staates erledigt; er überschreitet seine Befugnis, wenn er z. B. in die Religionsübung sich einmischt. Gegen derartige rechtswidrige Übergriffe des Staates hat das Individuum das Recht des Widerstandes. — Lockes Abhandlungen erschienen im Jahre nach der „glorreichen Revolution"; ihr nächster Zweck war, wie es in der Vorrede heißt, das englische Volk wegen dieser Revolution zu rechtfertigen; sie richten sich gegen die Lehre vom leidenden Gehorsam, die damals von allen Kanzeln verkündet wurde.

Im folgenden Jahrhundert wurden diese Gedanken zur politischen Gemeinweisheit der europäischen Gesellschaft. In Voltaire fanden sie, wie alle Vorstellungen Lockes, den wirksamsten Verbreiter. Unter den deutschen Staatstheoretikern ist Kant der entschiedenste Vertreter der Anschauung, daß Rechtsschutz die ganze Aufgabe des Staates sei. „Freiheit, so erklärt er in der Einleitung zur Rechtslehre (1797), Unabhängigkeit von eines Anderen nötigender Willkür, sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist das einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht." Unrecht ist Einbruch in diese so begrenzte Freiheit des Anderen. Dieses zu verhindern, indem er ihm Zwang entgegensetzt, ist die einzige ursprüngliche Aufgabe des Staates. Hierzu bildet er durch die gesetzgebende Gewalt ein System von Gesetzen aus, d. h. Regeln zur Abgrenzung der Freiheitsgebiete der Einzelnen gegen einander; hierzu ordnet er die Organe der Rechtsprechung und verschafft sich in der Exekutivgewalt Machtmittel, um mit übermächtigem Zwang dem Unrecht an jedem Punkt begegnen zu können.

Seit Ende des 18. Jahrhunderts beginnt diese Anschauung in den nach englischem Vorbild konstruirten Verfassungen in Gestalt von allgemeinen Menschenrechten, für die der Staat Gewähr leistet, zu erscheinen. Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung hebt mit der Aufstellung des Grundsatzes an: „Wir erachten als

selbstoffenbare Wahrheit, daß alle Menschen gleich geschaffen sind; daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt sind; daß zu diesen Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören. Daß diese Rechte zu sichern, Regierungen unter den Menschen eingesetzt sind, welche ihre gerechten Befugnisse von der Einwilligung der Regierten ableiten; daß so oft eine Regierungsform gegen diese Ziele zerstörend wirkt, es das Recht des Volkes ist, sie zu ändern oder abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen" *). Das sind lauter Lockesche Sätze. In den 12 Zusatzartikeln zur Verfassung werden diese Rechte dann näher bestimmt: Art. I: „Der Kongreß soll kein Gesetz geben, wodurch eine Religion zur herrschenden erklärt oder ihre freie Ausübung verboten würde, oder wodurch die Rede- oder Preßfreiheit, oder das Recht des Volkes sich friedlich zu versammeln und die Regierung um Abstellung von Beschwerden zu bitten verkürzt würde." Der zweite Artikel garantirt das Recht Waffen zu besitzen und zu tragen, die folgenden die Unverletzlichkeit des Hauses und der Person, Geschworenengerichte mit öffentlichem Verfahren u. s. w.

Von hier sind diese Bestimmungen dann in die französischen und aus ihnen in die übrigen Verfassungsurkunden des Kontinents übergegangen, beginnend mit der Déclaration des droits de l'homme vom 26. August 1789. Die Verfassung von 1793 stellt an die Spitze die folgende pathetisch-moralische Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers. „In der Überzeugung, daß das Vergessen und Mißachten der natürlichen Rechte des Menschen die einzige Ursache des Unglücks der Welt ist, hat das französische Volk beschlossen, in feierlicher Erklärung diese heiligen und unveräußerlichen Rechte darzulegen. — Diese Rechte sind: die Gleichheit, die Freiheit, die Sicherheit, das Eigentum. — Das Recht, seine Gedanken und seine Meinungen auf dem Wege des Drucks oder auf jede andere Weise zu offenbaren, das Recht, sich friedlich zu versammeln, die freie Übung des Gottesdienstes dürfen nicht untersagt werden. — Niemand darf angeklagt, verhaftet oder festgehalten werden, als in den vom Gesetz bestimmten Fällen und nach den von demselben vorgeschriebenen

*) Fr. Lieber, Über bürgerliche Freiheit und Selbstverwaltung (deutsch von Mittermaier 1860) S. 410. Daselbst auch die im Folgenden angeführten Stücke.

Formen.“ Daneben erſcheint dann ein Recht auf Arbeit oder Unterhalt und auf Unterricht, und den Schluß bildet die feierliche Erklärung des Revolutionsrechts: „Wenn die Regierung die Volksrechte verletzt, iſt der Aufſtand für das Volk und für jeden Volksteil das heiligſte Recht und die unerläßliche Pflicht.“

Auch das Frankfurter Parlament hielt es für ſeine erſte Aufgabe, die allgemeinen Grundrechte des Deutſchen feſtzuſtellen. In der preußiſchen Verfaſſung handelt Titel II, nach dem Vorbild der Belgiſchen Verfaſſung von 1830, „von den Rechten der Preußen“ überhaupt.

4. Der principielle Gegenſatz der abſolutiſtiſchen und liberaliſtiſchen Auffaſſung von der Aufgabe des Staats und dem Verhältnis des Einzelnen zum Staat iſt ſcharf und beſtimmt. Nach der einen konſtituirt die Summe der Einzelnen den Staat als eine Einrichtung zur Erreichung eines beſtimmten Zwecks, des Schutzes gegen Gewalt und Unrecht und ernennt Geſetzgeber, Verwalter und Richter als verantwortliche Beauftragte zur Durchführung der durch jenen Zweck erforderlichen Maaßregeln; ein Hinausgehen der Beauftragten über den Auftrag iſt widerrechtlich und giebt jedem Einzelnen das Recht zum Widerſtand. Nach der anderen iſt der Staat, mit dem Ariſtoteliſchen Ausdruck, früher als der Einzelne; ſeine Gewalt und ſein Recht über den Einzelnen ſind unbegrenzt, wie ſein Zweck: die Wohlfahrt der Geſammtheit. Was der wie immer konſtituirten Staatsgewalt zu dieſem Zwecke erforderlich ſcheint, mag ſie anordnen und den Einzelnen auferlegen, deren Pflicht zum Gehorſam ſo unbegrenzt iſt, als das Recht des Staats zu gebieten.

In der Ausführung verliert der principielle Gegenſatz viel von ſeiner Schärfe. Auch ein abſolutiſtiſcher Politiker wird der Staatsgewalt nicht raten, von ihrem unbegrenzten Recht, zu handeln und zu gebieten, einen unbegrenzten Gebrauch zu machen; auch Hobbes empfiehlt, den Einzelnen, ſoweit es ohne Gefährdung der Wohlfahrt der Geſammtheit geſchehen kann, Freiheit zu laſſen, und keine Aufgaben zu übernehmen, die der Thätigkeit der Einzelnen überlaſſen bleiben können. Andererſeits wird der liberaliſtiſche Politiker zugeſtehen, daß auch der beſchränkte Zweck des Rechtsſchutzes nicht ohne einſchneidende Beſchränkungen der Freiheit des Einzelnen erreicht werden kann:

auch der reine Rechtsstaat wird den Einzelnen nicht blos mit allerlei Verboten umgeben, sondern auch zu positiven Leistungen ihn anhalten und nötigenfalls zwingen. Die Aufrechterhaltung des Rechtszustandes, der Schutz gegen innere und äußere Feinde erfordert Machtmittel: Heer, Flotte, Polizei, Richter, Staatsanwälte, Geschworene u. s. w., zu deren Beschaffung der Staat die Einzelnen in Form von persönlichen Diensten und Vermögensleistungen nötigt. Und auch der liberalistische Politiker kann natürlich, wenigstens in praxi, nicht der Meinung sein, daß der Einzelne zu diesen Leistungen nur mit seinem Willen oder nach vorgängiger Verabredung herangezogen werden dürfe. Sondern notwendig wird, wer als Glied eines Volkes geboren wird, damit ohne Weiteres auch Unterthan der Staatsgewalt, und keineswegs wird ihm die Staatsordnung vorher zur Billigung vorgelegt; höchstens steht ihm, wenn er sie unerträglich findet, frei, das Land zu räumen. Und auch die Auslegung jener allgemeinen Menschen- oder Bürgerrechte wird ja notwendig Sache der Staatsgewalt, nicht des Einzelnen sein; im Falle des Zweifels über die Bedeutung des Eigentumsrechts oder des Versammlungsrechts oder des Rechts, seine Ansichten durch Rede, Schrift, Druck u. s. w. zu verbreiten, giebt die Staatsgesetzgebung, nicht der Einzelne, authentische Erklärungen, und sie wird durch seine Einrede, daß ihm sein „unveräußerliches Menschenrecht" durch ihre Auslegung verkümmert werde, sich nicht abhalten lassen, die Grundrechte durch ihre Gesetze auszulegen, zu bestimmen und zu begrenzen. Freilich werden damit die „unveräußerlichen Grundrechte" des Individuums im Grunde illusorisch: es giebt dann in Wirklichkeit doch kein Recht des Einzelnen gegen den Staat, sondern nur ein Recht im Staat und durch den Staat. Und wir werden also sagen: der wirkliche Staat erkennt die Grundanschauung des Liberalismus von dem Verhältnis des Einzelnen zum Staat nirgend an und kann sie nicht anerkennen. Er gäbe sich selbst damit auf. Wären die Einzelnen Inhaber von ursprünglichen Rechten, die der Staat vorfände und als absolute Grenze seines Rechts anerkennen müßte, oder vielmehr zu deren Schutz er von den Einzelnen ins Leben gerufen würde, so bliebe die Souveränität bei den Einzelnen und es gäbe keinen Staat; jeder hätte dann das Recht, jederzeit zu erklären: der Staat überschreite in diesem oder diesem Stück seine

Befugnis und damit sei für ihn, diesen Einzelnen, die Pflicht zum Gehorsam wenigstens in diesem Stück hinfällig. Soll dies nicht sein, soll es einen Staat überhaupt geben, so muß seine Befugnis als rechtlich — ich sage rechtlich — unbegrenzt und ebenso die Pflicht des Einzelnen zum Gehorsam als rechtlich — nicht moralisch — unbegrenzt gesetzt werden. Ein Revolutionsrecht, ein Recht zum Widerstand gegen die zu Recht bestehende Staatsgewalt ist eine logische Absurdität.

Werden wir so von dieser Seite auf die Formel des Hobbes geführt, so erweist sich die Formel Lockes auch als unzulänglich zur rein historischen Beschreibung der Leistungen, die der wirkliche Staat, wenigstens auf höherer Kulturstufe, überall übernimmt: es giebt keinen Staat, der jener Definition entspricht, keinen Staat, in dem nicht Funktionen sich finden, die sich nicht füglich unter den Titel Rechtsschutz bringen lassen: man denke an die Armenversorgung, an die Wege-, Bau-, Sanitätspolizei, an die Fürsorge für Unterricht und Erziehung, an die Verkehrsverwaltung u. s. w. Der wirkliche Staat hat diese Aufgabe überall in größerem oder geringerem Umfang in den Kreis seiner Thätigkeit gezogen, und der Liberalismus könnte also seine Definition nur dadurch retten, daß er sagte, der wirkliche Staat sei mit einer unwiderstehlichen Neigung zur Überschreitung seiner Aufgabe behaftet.

Hinzufügen kann man dieser Betrachtung nun allerdings, daß mit Recht als die erste, wichtigste und unerläßlichste Leistung des Staates, neben der Erhaltung der Macht und Würde des Volks nach außen, die Sicherung des Rechts und Friedens nach innen angesehen wird. Ferner, daß jede darüber hinausgehende positive Wohlfahrtssorge von dem Gesichtspunkt sich leiten lassen muß: die Thätigkeit der Einzelnen nicht zu ersetzen und überflüssig zu machen, sondern vielmehr die Bedingungen ihrer Möglichkeit herzustellen, soweit solche jenseits der Kräfte des Einzelnen liegen. Und darin hat also der Liberalismus Recht, daß die Staatsthätigkeit überall als eine subsidiarische zu betrachten ist, die nur eintritt, wo Kraft und Thätigkeit der Einzelnen nicht ausreichen.

Vielleicht lassen die beiden Formeln eine Vereinigung in folgender Gestalt zu: Aufgabe des Staates ist, die möglichste Freiheit Aller im

Zusammenleben möglich zu machen, nicht aber blos eine leere formelle Freiheit, sondern eine wirkliche Freiheit, das ist die reale Möglichkeit für jedes Individuum, als Selbstzweck zu leben und die Kräfte und Anlagen seiner Natur in einem System von Thätigkeiten und Fertigkeiten aus dem Mittelpunkt seines eigenen Wesens zu entfalten.

5. Es ist eine bemerkenswerte Thatsache, daß der griechischen Staatslehre die liberalistische Auffassung eigentlich ganz fehlt. Plato betrachtet den Staat oder die Stadt als einen Menschen im Großen, zu dem sich die einzelnen Bürger wie die Glieder zum Leibe verhalten; woraus denn ohne weiteres folgt, daß die Bürgerschaft über die Einzelnen ein ebenso unbedingtes Recht hat, sie zu formen, zu brauchen, oder sie wegzuwerfen, als der Einzelne über seine Glieder. So auch Aristoteles, der das Wohlfahrtsprincip in seine Erklärung des Staates aufnimmt: entstanden um der Erhaltung, bestehe er um der Wohlfahrt willen. Wenngleich er die platonische „Einheit" als eine allzu enge ablehnt, so entfernt er sich von der ganzen Betrachtungsweise doch nicht weit: auch bei ihm ist selbstverständlich, daß der Staat die Erziehung bestimmt und dadurch seine Bürger selbst formt, oder daß er in die Gestaltung des Gesellschaftslebens bestimmend eingreift. — Der Theorie entsprechen die Thatsachen, die sie vor Augen hat: den antiken Städten selbst ist die individuelle Freiheit eigentlich ein fremder Begriff; der Mensch geht dort im Bürger auf, es giebt keine Sphäre, die nicht auf den Staat bezogen wäre, Familie, Erziehung, Geselligkeit, Religion, Kunst, alles zielt auf den Staat, in dem die Lebensbethätigung der ganzen Bürgerschaft ihre Einheit hat. Und niemand verlangt nach Freiheit vom Staat, sondern lediglich nach Freiheit im Staat, d. h. nach politischer Macht.

Das Streben nach persönlicher Freiheit, d. h. das Streben nach Freiheit vom Staat, oder nach Abgrenzung eines Gebiets für die individuelle Selbstbestimmung ist der modernen, oder vielleicht kann man sagen der christlichen Welt eigen. Es hängt mit zwei Umständen zusammen. Der erste liegt auf dem Gebiet des religiösen Innenlebens. In der antiken Welt war die Religion ihrem ganzen Wesen nach Staatsreligion. Das Christentum ist Religion des Individuums, des Menschen, nicht des Bürgers. Es hat zum Staat ursprünglich gar keine Beziehung; aus allerlei Volk, ohne Unterschied nationaler

Formen." Daneben erscheint dann ein Recht auf Arbeit oder Unterhalt und auf Unterricht, und den Schluß bildet die feierliche Erklärung des Revolutionsrechts: „Wenn die Regierung die Volksrechte verletzt, ist der Aufstand für das Volk und für jeden Volksteil das heiligste Recht und die unerläßliche Pflicht."

Auch das Frankfurter Parlament hielt es für seine erste Aufgabe, die allgemeinen Grundrechte des Deutschen festzustellen. In der preußischen Verfassung handelt Titel II, nach dem Vorbild der Belgischen Verfassung von 1830, „von den Rechten der Preußen" überhaupt.

4. Der principielle Gegensatz der absolutistischen und liberalistischen Auffassung von der Aufgabe des Staats und dem Verhältnis des Einzelnen zum Staat ist scharf und bestimmt. Nach der einen konstituirt die Summe der Einzelnen den Staat als eine Einrichtung zur Erreichung eines bestimmten Zwecks, des Schutzes gegen Gewalt und Unrecht und ernennt Gesetzgeber, Verwalter und Richter als verantwortliche Beauftragte zur Durchführung der durch jenen Zweck erforderlichen Maaßregeln; ein Hinausgehen der Beauftragten über den Auftrag ist widerrechtlich und giebt jedem Einzelnen das Recht zum Widerstand. Nach der anderen ist der Staat, mit dem Aristotelischen Ausdruck, früher als der Einzelne; seine Gewalt und sein Recht über den Einzelnen sind unbegrenzt, wie sein Zweck: die Wohlfahrt der Gesammtheit. Was der wie immer konstituirten Staatsgewalt zu diesem Zwecke erforderlich scheint, mag sie anordnen und den Einzelnen auferlegen, deren Pflicht zum Gehorsam so unbegrenzt ist, als das Recht des Staats zu gebieten.

In der Ausführung verliert der principielle Gegensatz viel von seiner Schärfe. Auch ein absolutistischer Politiker wird der Staatsgewalt nicht raten, von ihrem unbegrenzten Recht, zu handeln und zu gebieten, einen unbegrenzten Gebrauch zu machen; auch Hobbes empfiehlt, den Einzelnen, soweit es ohne Gefährdung der Wohlfahrt der Gesammtheit geschehen kann, Freiheit zu lassen, und keine Aufgaben zu übernehmen, die der Thätigkeit der Einzelnen überlassen bleiben können. Andererseits wird der liberalistische Politiker zugestehen, daß auch der beschränkte Zweck des Rechtsschutzes nicht ohne einschneidende Beschränkungen der Freiheit des Einzelnen erreicht werden kann:

mehr die Richtung auf die äußere, hier auf die innere Politik, auf die Gestaltung der Anschauungen und Lebensgewohnheiten der Bürger.

6. Der Ursprung des Staates. In der Erörterung dieses Problems pflegte die rationalistisch-abstrakte oder naturrechtliche Philosophie des 18. Jahrhunderts von einem ursprünglichen Naturzustande auszugehen, in dem die Menschen ohne Staat und Rechtsordnung lebten, um dann die Frage zu stellen: wie kamen die bis dahin staatlosen Menschen dazu, den Staat zu begründen? Und auf diese Frage schien denn immer wieder die nächstliegende Antwort zu sein: durch Vertrag. Indem die Zweckmäßigkeit einer allgemeinen Rechtsordnung einleuchtete, entschlossen sie sich zu ihrer Errichtung. So entstand wenigstens der Rechtsstaat; daneben mochten denn auch durch Unterwerfung der Schwächeren unter die Stärkeren staatenähnliche Gebilde entstehen.

Eine wirklich geschichtliche Betrachtung wird sich von der Anschauung leiten lassen, daß der Staat nicht zu den durch Willkür gemachten Dingen gehört, sondern eine wesentliche und notwendige Lebensfunktion des Menschen ist. Ein vorstaatlicher Zustand ist eine leere Fiktion. Jene abstrakt-rationalistische Philosophie erwog in ganz ähnlicher Weise den Ursprung der Sprache oder der Religion: wie kamen bisher sprachlose Menschen zur Sprache? und antwortete: sie erfanden die Sprache, nachdem sie von ihrer Nützlichkeit sich überzeugt hatten. Die Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts kennt das Problem in dieser Form überhaupt nicht mehr; sie geht von der Anschauung aus: so lange es Menschen gab, so lange gab es Sprache, freilich in höchst verschiedener Entwicklung, entsprechend der verschiedenen Entwicklung des geistigen Lebens, das in einem System von Lautsymbolen sich zum Ausdruck bringt; aber der sprachlose Mensch (homo alalus) ist eine leere Fiktion. Die Frage nach dem Ursprung der Sprache bedeutet nichts anderes als die Aufgabe: die geschichtlichen Wandlungen der Sprache zurückzuverfolgen, so weit es möglich ist, und zuletzt durch physiologisch-psychologische Konstruktion die Anknüpfung an die Formen der Symbolisirung innerer Vorgänge zu suchen, die wir in der untermenschlichen Welt finden.

Nicht anders steht die Sache hier: so wenig es sprachlose Menschen gegeben hat, die in einem bestimmten Zeitpunkt die

Befugnis und damit sei für ihn, diesen Einzelnen, die Pflicht zum Gehorsam wenigstens in diesem Stück hinfällig. Soll dies nicht sein, soll es einen Staat überhaupt geben, so muß seine Befugnis als rechtlich — ich sage rechtlich — unbegrenzt und ebenso die Pflicht des Einzelnen zum Gehorsam als rechtlich — nicht moralisch — unbegrenzt gesetzt werden. Ein Revolutionsrecht, ein Recht zum Widerstand gegen die zu Recht bestehende Staatsgewalt ist eine logische Absurdität.

Werden wir so von dieser Seite auf die Formel des Hobbes geführt, so erweist sich die Formel Lockes auch als unzulänglich zur rein historischen Beschreibung der Leistungen, die der wirkliche Staat, wenigstens auf höherer Kulturstufe, überall übernimmt: es giebt keinen Staat, der jener Definition entspricht, keinen Staat, in dem nicht Funktionen sich finden, die sich nicht füglich unter den Titel Rechtsschutz bringen lassen: man denke an die Armenversorgung, an die Wege-, Bau-, Sanitätspolizei, an die Fürsorge für Unterricht und Erziehung, an die Verkehrsverwaltung u. s. w. Der wirkliche Staat hat diese Aufgabe überall in größerem oder geringerem Umfang in den Kreis seiner Thätigkeit gezogen, und der Liberalismus könnte also seine Definition nur dadurch retten, daß er sagte, der wirkliche Staat sei mit einer unwiderstehlichen Neigung zur Überschreitung seiner Aufgabe behaftet.

Hinzufügen kann man dieser Betrachtung nun allerdings, daß mit Recht als die erste, wichtigste und unerläßlichste Leistung des Staates, neben der Erhaltung der Macht und Würde des Volks nach außen, die Sicherung des Rechts und Friedens nach innen angesehen wird. Ferner, daß jede darüber hinausgehende positive Wohlfahrtssorge von dem Gesichtspunkt sich leiten lassen muß: die Thätigkeit der Einzelnen nicht zu ersetzen und überflüssig zu machen, sondern vielmehr die Bedingungen ihrer Möglichkeit herzustellen, soweit solche jenseits der Kräfte des Einzelnen liegen. Und darin hat also der Liberalismus Recht, daß die Staatsthätigkeit überall als eine subsidiarische zu betrachten ist, die nur eintritt, wo Kraft und Thätigkeit der Einzelnen nicht ausreichen.

Vielleicht lassen die beiden Formeln eine Vereinigung in folgender Gestalt zu: Aufgabe des Staates ist, die möglichste Freiheit Aller im

Blutsverwandtschaft; die Gesammtheit der Glieder bildet eine Abstammungseinheit, ohne Gliederung in Familien und Geschlechter, ohne Seßhaftigkeit und Eigentum, abgesehen von einem primitivsten Eigentum an Waffen und Gerät. Häuptlinge sind Führer im Krieg und üben eine unbestimmte Gewalt im Sinne der Friedenserhaltung und Disciplinirung nach innen; das tierische Analogon sind die Führer der Heerde. Gelegentlich entstehen zwischen blutsverwandten Horden lockere Verbindungen zur Erreichung gemeinsamer Zwecke.

Die zweite typische Form ist die geschlechtermäßig gegliederte Völkerschaft. Das Charakteristische für diese Stufe ist einerseits die Durchführung einer festen Gliederung der Gesammtheit in Geschlechter und Familien, andererseits die allmälig sich vollziehende feste Ansiedelung, welche beiden Vorgänge übrigens in enger Wechselwirkung stehen. Dies ist die Verfassung des Gemeinwesens, in welcher wir die arischen Völker bei ihrem ersten geschichtlichen Auftreten erblicken. Das Geschlecht (Sippe, gens, γένος, clan) ist die elementare politische Einheit; es selbst besteht aus Häusern oder Familien. Eine Vielheit von Geschlechtern bildet eine Völkerschaft (die civitas in der Germania des Tacitus, die altgriechische φυλή, die altrömische tribus, die in der späteren πόλις oder civitas nur in umgestalteten Resten erhalten sind). Als ein Mittelglied zwischen Geschlecht und Völkerschaft finden wir in Griechenland die Phratrie, in Rom die Curie, bei den Germanen die Hundertschaft, kleinere Verbände von Geschlechtern. Stammverwandte Völkerschaften treten zu Stammesföderationen zusammen, die nach außen als Einheit sich bethätigen. Eine ähnliche Organisation zeigen die amerikanischen Indianerstämme, nur daß hier die Phratrie fehlt. — Das Geschlecht ist verbunden durch Abstammung von einem Ahnherrn, von dem alle Glieder den Geschlechtsnamen (Kekropiden, Butaden, Cornelier, Fabier u. s. w.) haben; gemeinsamer Kult und gemeinsame Grabstätte erhält diese Beziehung lebendig. Übrigens sind auch Phratrie und Völkerschaft durch gemeinsamen Kult verbunden und verehren einen Stammheros als Ahnherrn. Zwischen den Mitgliedern eines Geschlechts ist in der Regel Heirat nicht gestattet. — Bei den Indianern folgt die Abstammung der weiblichen Linie, die Geschlechter nennen sich in der Regel mit Tiernamen. Eine Menge Spuren lassen darauf schließen,

daß weibliche Abstammung überall die ursprüngliche war und erst mit der Ausbildung des Eigentums durch die väterliche verdrängt worden ist.

Ursprünglich war das Geschlecht die letzte Rechts-, Friedens- und Vermögensgemeinschaft; die Gesammtheit der Hausväter bildete die souveräne Gewalt, innerhalb des Hauses war der Hausvater unumschränkter Herr. Allmälig entwickelte und befestigte sich über dem Geschlecht der Stamm oder die Völkerschaft als höhere Rechts-, Friedens- und Machteinheit; doch behielten, namentlich innerhalb der germanischen Entwickelung, die Geschlechter lange Zeit wesentliche Bedeutung: sie erscheinen im Besitz der gemeinsamen Feldmark, deren Teile unter den Familien durchs Loos verteilt werden; sie stehen im Heere als engster Verband zusammen, sie üben und leiden Blutrache oder nehmen und geben später das Wergeld, so noch in den älteren germanischen Volksrechten; und noch im späteren Mittelalter kündigen Sippen sich Fehde an und schließen mit einander Frieden und Bündnisse. — An der Spitze einer Völkerschaft steht ein Fürst, der gewöhnlich aus einem bevorzugten Geschlecht gewählt wird. Die souveräne Gewalt ist bei der Versammlung der wehrhaften Freien; sie findet das Recht und beschließt über Krieg und Frieden und Bündnisse. Aus der Mitte der gemeinfreien erheben sich adelige Geschlechter als politisch führende; unter der Masse der Gemeinfreien stehen in mannigfacher Abstufung Unfreie und Schutzgenossen.

Eine dritte Grundform des Gemeinwesens repräsentirt der antike Stadtstaat (πόλις, civitas), die eigentlich historische Lebensform der Griechen und Römer. Der Stadtstaat entsteht durch Zusammenfassung mehrerer Völkerschaften zu einer Staats- und Kulteinheit. Die Sagen von Theseus, der die attischen Phylen zu einer Volksversammlung mit einem Rat und einem Kult (der Burggöttin Athene) vereinigte, von Romulus, der die Tribus der Ramner, Titier und Lucerer zu einer Bürgerschaft zusammenfügte, bewahren die Erinnerung an den Ursprung. Das Charakteristische für diese dritte Stufe ist der Übergang von dem Personal- zum Territorialprincip als Grundlage der politischen Einheit. Die Horde und die gentilicische Völkerschaft sind Personalverbände, in der civitas oder πόλις tritt die Einheit der Stadt und des Gebiets mehr und mehr als wesentlich hervor. Daher

auch für die Gliederung der Gesammtheit, die dort von dem Gesichtspunkt der Blutsverwandtschaft beherrscht wurde, hier Ansässigkeit und Besitz maaßgebend werden. Die Verfassungsänderungen des Solon und Kleisthenes in Athen, des Servius Tullius in Rom bezeichnen diesen Übergang. Damit ist der Staat und die staatsbürgerliche Gesellschaft eigentlich erst erreicht. Die alten Geschlechtsverbände der Geschlechter und Phylen sterben nun ab, sie bleiben nur als Kultgemeinschaften erhalten. Die Verfassung des neuen Staatsgebildes erwächst aus der älteren: die Volksversammlung ist die alte Versammlung der wehrhaften Freien, der Rat die Versammlung der alten Geschlechtshäupter, der König der aus dem vornehmsten Geschlecht gewählte Vorsteher der enger verbundenen Stammföderation.

Auf einem anderen Wege wurde, nach der durchsichtigen Darstellung Gierkes, bei den germanischen Völkern dasselbe Ziel, der Aufbau der politischen Gemeinschaft auf dem Territorial- statt auf dem Personalprincip, erreicht. In den kriegerischen Bewegungen der Zeit der Völkerwanderung entwickelte sich das Königtum zu einer Herrschaftsgewalt, die über, nicht unter oder in der Volksgemeinde stand. Die Entwickelung ging aus von den kriegerischen Gefolgschaften, die sich um den König, wie Dienstmannen in privater Abhängigkeit um ihren Herrn, schaarten. Durch Königsdienst, der, wenn er auch ursprünglich eine Minderung der Vollfreiheit zur Folge hatte, doch Ansehen, Macht und Reichtum verschaffte, erhoben sich die Vasallen und Ministerialen über die Gemeinfreien; als Beamte des Königs im Gerichts- und Heerdienst (Grafen) traten sie an die Stelle der alten gewählten Gau- und Hundertschaftsvorsteher; die Freien verminderten sich mehr und mehr, indem sie sich in Dienst und Schutz des Königs und seiner Dienstleute (oder der Kirche) ergaben, und so drang allmälig die Anschauung allgemein durch, daß der König über alle Volksgenossen ein Herrenrecht habe. Dienstherrschaft und Vasallität wurde das Schema, nach dem sich in den germanischen Staaten, namentlich in Frankreich, (England und der Norden bewahrten mehr von der alten Volksfreiheit) die politischen Verhältnisse ordneten. Mitwirkend war hierbei die geschichtliche Anknüpfung an die Anschauungen von dem römischen Kaisertum, und die Organisation des Kirchenregiments neben und unter der Königsgewalt. — In dem

Sprache erfanden, so wenig hat es staatlose Menschen gegeben, die irgend wo und irgend wann den Staat gründeten. Was wir Staat nennen, war vorhanden, so lange Menschen leben, freilich in sehr verschiedener Entwickelung, entsprechend dem verschiedenen Inhalt des Gesammtlebens, dessen Form oder Funktion der jedesmalige Staat ist. Die Frage nach dem Ursprung bedeutet daher auch hier nichts anderes als die Aufgabe: die Entwickelung des Staats an der Hand geschichtlicher und ethnologischer Thatsachen so weit als möglich zu verfolgen und zuletzt auch hier die Anknüpfung an die homologen Bildungen der tierischen Welt zu suchen.

Natürlich ist das eine unendliche Aufgabe, so gut wie die Aufgabe, die Entstehung und Entwickelung der Sprache oder vielmehr aller einzelnen Sprachen aus ersten physiologischen Reflexlauten zu beschreiben. An diesem Ort kann es sich nur um einen Versuch handeln, in einem schematischen Entwurf die typischen Grundformen aufzustellen, welche das Staatswesen in der geschichtlichen Entwickelung durchlaufen hat.

Vielleicht kann man mit Schäffle vier derartige Entwickelungsstufen des Staatslebens konstruiren; wobei selbstverständlich gilt, daß es sich nur um eine schematisirte Gleichförmigkeit in den Grundzügen der Entwickelung handelt, welche die größte Mannigfaltigkeit im Einzelnen nicht ausschließt, und ferner, daß diese Entwickelungsstufen so wenig als die Altersstufen im Leben des Individuums durch scharfe Grenzen von einander geschieden sind*).

Als prähistorische Urform wäre die schweifende Horde anzusehen; das tierische Analogon ist die Heerde, wie sie bei einigen Arten der Säugetiere und Vögel erscheint. Die Horde ist geeint durch

*) Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers, II, 81 ff. Der Entwurf Schäffles hat zunächst die Entwickelung des germanischen Staatswesens im Auge und ruht wesentlich auf der Darstellung der Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft in dem großen Werk von O. Gierke über das deutsche Genossenschaftsrecht (Bd. I, 1868). Zu vergleichen ist für die antike Staatsentwickelung Fustel de Coulange, la cité antique. Eine lehrreiche Vergleichung der älteren Bildungen des antiken Staatswesens mit den Verhältnissen der amerikanischen Indianer giebt L. H. Morgan, Ancient society. Die östlichen Bildungen zieht herbei Hearn, Aryan household. Über die tierischen Gesellschaften handelt A. Espinas, deutsch von Schlösser (1879).

man endlich den modernen Staat bezeichnen. Er ist durch zwei Stücke charakterisirt: die Zusammenfassung vieler Städte und Landschaften in einen einheitlichen Staat (Reich), und die Ausbildung eines selbständigen Staatsbeamtentums und eines allgemeinen Staatsbürgertums. Das römische Reich unter dem Kaisertum ist innerhalb der europäischen Völkerwelt die erste Reichs- und Staatsbildung, in welcher dieser neue Typus zur Erscheinung gekommen ist. Die römische Bürgerschaft hatte allmälig die Gesammtheit der in ihrer Machtsphäre liegenden Bürgerschaften ihrer Botmäßigkeit unterworfen und ihnen die municipale Autonomie genommen. Die unterworfenen Städte wurden nicht einverleibt, sondern durch Beauftragte des römischen Senats beherrscht. Allmälig jedoch vollzog sich eine Umbildung. Es wurden zuerst Einzelne, dann ganze Bürgerschaften, zuletzt durch das Kaisertum alle freien Bewohner des Reichs in die römische Bürgerschaft aufgenommen. Die allgemeine und gleiche Unterthanenschaft war die Form, in der das allgemeine Staatsbürgertum in die Welt kam. Ebenso vollzog sich unter dem Kaisertum allmälig die Umbildung der alten Magistraturen des Stadtstaats in eine Reichsbeamtenschaft, und an die Stelle der mannichfaltigen Stadtrechte trat ein von der Wissenschaft ausgebildetes, vom Staat sanktionirtes allgemeines und gleiches Recht.

In vielfacher Anlehnung an das Vorbild des römischen Reichs hat sich das moderne europäische Staatswesen entwickelt. Die Aufnahme des Römischen Rechts und seiner Anschauungen von dem Verhältnis der Staatsgewalt zu den Unterthanen gab der Entwickelung des landesherrlichen Fürstentums zu einer einheitlichen, absoluten Staatsgewalt, die sich im 16. und 17. Jahrhundert unter dem Einfluß einer Reihe begünstigender Umstände vollzog, die begriffliche Form. Die intermediären Autoritäten des Feudalstaats, die Stände und Städte, verschwanden vor der neuen Staatsgewalt. Im 18. Jahrhundert erreichte das absolute Fürstentum den Höhepunkt seiner Entwickelung: die Scheidung von Obrigkeit und Unterthan ist vollständig durchgeführt; es vollzieht sich die Scheidung von öffentlichem und privatem Recht, und, vom Heer- und Finanzwesen ausgehend, wird eine immer umfassendere Staatsverwaltung durch eine immer mehr anwachsende Staatsbeamtenschaft ausgeübt. — Das 19. Jahr-

daß weibliche Abstammung überall die ursprüngliche war und erst mit der Ausbildung des Eigentums durch die väterliche verdrängt worden ist.

Ursprünglich war das Geschlecht die letzte Rechts-, Friedens- und Vermögensgemeinschaft; die Gesammtheit der Hausväter bildete die souveräne Gewalt, innerhalb des Hauses war der Hausvater unumschränkter Herr. Allmälig entwickelte und befestigte sich über dem Geschlecht der Stamm oder die Völkerschaft als höhere Rechts-, Friedens- und Machteinheit; doch behielten, namentlich innerhalb der germanischen Entwickelung, die Geschlechter lange Zeit wesentliche Bedeutung: sie erscheinen im Besitz der gemeinsamen Feldmark, deren Teile unter den Familien durchs Loos verteilt werden; sie stehen im Heere als engster Verband zusammen, sie üben und leiden Blutrache oder nehmen und geben später das Wergeld, so noch in den älteren germanischen Volksrechten; und noch im späteren Mittelalter kündigen Sippen sich Fehde an und schließen mit einander Frieden und Bündnisse. — An der Spitze einer Völkerschaft steht ein Fürst, der gewöhnlich aus einem bevorzugten Geschlecht gewählt wird. Die souveräne Gewalt ist bei der Versammlung der wehrhaften Freien; sie findet das Recht und beschließt über Krieg und Frieden und Bündnisse. Aus der Mitte der gemeinfreien erheben sich adelige Geschlechter als politisch führende; unter der Masse der Gemeinfreien stehen in mannigfacher Abstufung Unfreie und Schutzgenossen.

Eine dritte Grundform des Gemeinwesens repräsentirt der antike Stadtstaat (*πόλις*, civitas), die eigentlich historische Lebensform der Griechen und Römer. Der Stadtstaat entsteht durch Zusammenfassung mehrerer Völkerschaften zu einer Staats- und Kulteinheit. Die Sagen von Theseus, der die attischen Phylen zu einer Volksversammlung mit einem Rat und einem Kult (der Burggöttin Athene) vereinigte, von Romulus, der die Tribus der Ramner, Titier und Lucerer zu einer Bürgerschaft zusammenfügte, bewahren die Erinnerung an den Ursprung. Das Charakteristische für diese dritte Stufe ist der Übergang von dem Personal- zum Territorialprincip als Grundlage der politischen Einheit. Die Horde und die gentilicische Völkerschaft sind Personalverbände, in der civitas oder *πόλις* tritt die Einheit der Stadt und des Gebiets mehr und mehr als wesentlich hervor. Daher

Territoriums; dort ist Blutsverwandtschaft, hier Besitz das formgebende Princip; dort Familien, Sippen, Stämme, hier Dörfer, Gemeinden, Landschaften; dort natürliche und wesentliche Beziehungen, hier künstliche und durch Gesetz gemachte, dort Sitte, als substantieller Wille der Gesammtheit das ganze Leben umfassend und innerlich bestimmend, hier Recht, durch vernünftige Willkür gebildet, das Leben äußerlich regelnd und individueller Freiheit daneben Spielraum lassend. Diese Betrachtung hat F. Tönnies in seinem gedankenreichen Buch: Gemeinschaft und Gesellschaft (1887), allseitig durchgeführt. Die ganze historische Entwickelung des Menschen wäre hiernach als eine Bewegung zwischen zwei begrifflich fixirten Punkten zu konstruiren: einem vorausgesetzten, geschichtlich freilich nie gegebenen Ausgangspunkt vollkommener Gemeinschaft und einem vorausgesetzten, geschichtlich nie erreichten Endpunkt reiner Gesellschaft. Auf dem Ausgangspunkt Einheit des Lebens, Wollens, Empfindens, Denkens, der Einzelne noch ganz in der Gattung beschlossen; auf dem Endpunkt vollständige Individualisirung: der Einzelne als selbstbewußtes, seine eigenen Zwecke absolut setzendes Wesen, das seine Beziehungen zu Anderen ebenso absoluten Individuen durch Verträge regelt; dort Religion, Kunst, Hauswirtschaft, hier begriffliches Wissen, Technik, Handel, Stadt- und Weltwirtschaft. Alles wirkliche geschichtliche Leben wäre von diesen beiden Orientirungspunkten aus zu begreifen.

Herrenstaat, der so an die Stelle des Volksstaates getreten war, fand dann jene Verdinglichung der Herrschaftsrechte statt, auf welcher der mittelalterliche Feudalstaat beruht. Ursprünglich wurde das Amt im Königsdienst mit Grundbesitz, der einzig möglichen Form des Großbesitzes in jener Zeit, ausgestattet. Bei der Unentwickeltheit der Wirtschafts- und Verkehrsverhältnisse und der Schwäche der Königsmacht, soweit ihr nicht gewaltige Persönlichkeiten Kraft gaben, wurden Amt und Besitz allmälig erblich und nun kehrte sich das Verhältnis zwischen ihnen um: der Besitz schien nicht mit dem Amt, sondern das Amt oder vielmehr die Herrschaft mit dem Grundbesitz verbunden. So setzte sich hier das Territorialprincip in Gestalt der Territorialherrschaft durch. Die Staatsbildung, welche auf diese Weise entstand, blieb zunächst ein Mittelding zwischen privater Grundherrschaft und wirklichem Staat: das Land mit den Insassen wurde von den Herren vererbt, geteilt, verpfändet, verkauft, beinahe nicht anders als privatrechtlicher Besitz; privates und öffentliches Recht hatten sich noch nicht rein geschieden.

Neben den Grundherrschaften brachte das Mittelalter sodann in den Städten eine politische Bildung hervor, die, in der altgermanischen Idee der genossenschaftlichen Ordnung wurzelnd, aber das Territorialprincip in sich aufnehmend, den Begriff des Staats und des Staatsbürgertums auf deutschem Boden zuerst verwirklichte. „Unsere gesammte heutige Rechts- und Staatsauffassung ist aus den Anschauungen des Mittelalters durch Vermittelung der Städte erwachsen. In den Städten wurde die Scheidung des öffentlichen und privaten Rechts und die Anerkennung der Einheit und Unveräußerlichkeit des ersteren zuerst vollzogen, wurde der Gedanke einer einheitlichen Gewalt und Verwaltung, eines Alle gleichmäßig verbindenden Gesetzes, kurz eines Staates überhaupt zuerst in seiner eigentümlich deutschen Gestalt erzeugt und erst von hier aus auf die landesherrlichen Territorien übertragen; Kriegs-, Polizei- und Finanzwesen der letzteren wurden geradezu nach dem Vorbild der städtischen Einrichtungen entwickelt; und die Selbstverwaltung sowie die hohe Idee der Korrespondenz von bürgerlichen Pflichten und bürgerlichen Rechten waren in den mittelalterlichen Städten als oberste Principien anerkannt" (Gierke, S. 300).

Als die vierte typische Form des politischen Gemeinwesens kann

sprechend, Demokratie genannt wurde, bei ihm Politie, Verfassungsstaat, heißt). Den Unterschied der Ausartungen von den normalen Verfassungen findet er darin, daß in diesen die Wohlfahrt der Gesammtheit, in jenen dagegen der Vorteil der Herrschenden das maßgebende Ziel der Regierung ist. Als ein zweites Merkmal kann hinzugefügt werden, daß den Ausartungen die Tendenz zur Willkürherrschaft gemeinsam ist: wenn die Gesetze den augenblicklichen Neigungen, Launen, Interessen des Herrn nicht entsprechen, werden sie von Fall zu Fall abgeändert, oder es wird überhaupt ohne Gesetz, ohne die Form der Allgemeinheit regiert, verwaltet, gestraft; wohingegen es das gemeinsame Merkmal der gesunden Verfassungen ist, daß die Regierenden das Gesetz als für den eigenen Willen verbindlich erachten. — In der That haben wir auch hierin wohl charakterisirte Erscheinungen des politischen Lebens: in der Tyrannis die Herrschaft eines Mannes, der durch demagogische Künste oder durch einen bewaffneten Anhang die Gewalt an sich gebracht hat und im Sinne der Befriedigung persönlicher Leidenschaften übt; in der Oligarchie die Herrschaft der Reichen zur Vermehrung des Reichtums, in der Ochlokratie die Herrschaft eines hauptstädtischen Pöbels zur Befriedigung seiner Gelüste und Rachgier. Allerdings kann man sie kaum Verfassungsformen nennen, dazu fehlt ihnen die Dauer, es sind rasch wechselnde revolutionäre Bildungen: die Ochlokratie entsteht als sociale und politische Reaktion gegen ein hartes plutokratisches Regiment, sie geht über in die Tyrannis oder ein cäsaristisches Kaisertum, gegen dessen Druck sich dann wieder die Besitzenden und Gebildeten erheben.

2. An die Darstellung des Wesens der Verfassungsarten ist es lange üblich gewesen, die Frage anzuknüpfen, welche unter ihnen die beste sei? In allgemeinen Erwägungen pflegte man Natur und Wirkungsweise, Vorteile und Gefahren einer jeden zu erörtern, um endlich für die eine von ihnen oder eine Mischung aller sich zu entscheiden. Den Vorzug der Monarchie fand man etwa in der Einheit, Kraft, Schnelligkeit und Angriffswucht, ihre Gefahr in der Neigung zu Despotismus und Satrapenwirtschaft, sowie in der Gleichgiltigkeit der Bevölkerung gegen den Staat; den Vorzug der Aristokratie in der auf Tradition beruhenden Sicherheit, Konsequenz und Dauer des Regiments, ihre schwache Seite in der Neigung zu oligarchischer Ent-

hundert hat dann einerseits die Vollendung der Rechtsgleichheit durch Beseitigung der Reste feudaler Vorrechte, andererseits den Beginn einer inneren Umbildung gebracht: der absolute Unterthan ist zum Staatsbürger geworden, indem er wieder zur Teilnahme an dem Heer- und Gerichtswesen, der Verwaltung und Gesetzgebung berufen ist.

Überblickt man die Entwickelung der *Staatsfunktion* auf den verschiedenen Stufen der Staatsbildung, so erscheinen als die primitiven und wurzelhaften Funktionen die Selbsterhaltung nach außen und die Friedensbewahrung nach innen. Auf der ersten Stufe steht die *Selbsterhaltung nach außen* im Vordergrund, die Horde ist zunächst Wehreinheit. Auf der zweiten Stufe entwickelt sich deutlicher die Funktion der *inneren Friedensbewahrung*. Aus der Sitte beginnt sich das *Recht*, als ein System von Regeln zur Ausgleichung innerer Zwistigkeiten, auszulösen; die Blutrache wird verdrängt durch rechtlich bestimmte Bußen, die zunächst als Ablösung des Rechts auf Rache erscheinen: die ältesten Rechtsbücher der germanischen Stämme bestehen größtenteils aus derartigen Bluttaxen, die der Verletzer dem Verletzten statt der Rache zu erlegen durch die Gesammtheit angehalten wird. Völlig ausgebildet erscheinen auf der dritten Stufe die beiden Funktionen: Wehrverfassung und Gerichtsverfassung sind die beiden wesentlichen Seiten des antiken Stadtstaates wie des mittelalterlich-germanischen Staats: Heerbann und Gerichtsbann sind die beiden Gewalten des Königs. Als neue Funktion tritt die *Gesetzgebung* und *Rechtsbildung* auf. Geschriebene Gesetze bezeichnen den Anfang einer neuen Zeit. Die Ausgestaltung des Privatrechts ist eine wichtige Leistung der Stadtmagistrate Roms, wie des Mittelalters. Auf der vierten Stufe endlich wird das System der vielzweigigen *Wohlfahrtsverwaltung* ausgebildet: Armenpflege, Sanitäts-, Unterrichts-, Landeskultur-, Gewerbe-, Verkehrsverwaltung. Vielfach trat hier der Staat als Erbe der Kirche ein, zu der er schon im Mittelalter durch die Schirmvogtei in enge Beziehungen gekommen war.

Faßt man die beiden ersten und die beiden letzten Formen zusammen, so erhält man als die zwei großen Stufen der Gemeinschaftsbildung die *gentilicische* und die *politische*. Die erste ruht auf der Einheit der Abstammung, die andere auf der Einheit des

dringenden Aufgaben der äußeren Politik stellt. Auch die historischen Erinnerungen, aus den Zeiten des Puritanismus und des Naturrechts stammend und in Männern wie Washington und Franklin verkörpert, weisen auf Gleichheit und Demokratie hin.

Eine aristokratische Verfassung ist möglich und angemessen, wo eine mehr oder minder geschlossene gesellschaftliche Klasse vorhanden ist, die sich durch Besitz und Ansehen über die Masse der Bevölkerung erhebt, d. h. ein Adel in irgend einer Gestalt. Die Grundlage seiner Stellung ist immer der Besitz, sei es Grundbesitz, oder Kapitalbesitz, wie in Handelsrepubliken. Doch giebt der Besitz allein noch nicht die leitende politische Stellung; sie wird erworben und erhalten durch politische, militärische und wirtschaftliche Leistungen für die Gesammtheit. Wo ein Adel als der historische Führer des Volks in den Werken des Kriegs und des Friedens vorhanden ist, da ist eine aristokratische Verfassung natürlich und notwendig.

Eine monarchische Verfassung endlich ist möglich und angemessen, wo eine Dynastie vorhanden ist, d. h. eine Familie, in der das gesammte öffentliche Leben eines Volkes seinen Mittelpunkt hat. Erste Grundlage ihrer Stellung ist regelmäßig ein ausgedehnter Familienbesitz, der sociale Macht verleiht. Doch ist es noch weniger als beim Adel die sociale Macht allein, worauf die Monarchie beruht. Jene herrschende Stellung erlangt und bewahrt eine Familie nur durch große historische Leistungen für das Gesammtleben des Volks. Hat sie durch viele Generationen in guten und bösen Tagen dem Volk seine Führer in Krieg und Frieden gegeben, dann verwächst sie so mit dem Denken und Empfinden desselben, daß sie der natürliche Mittelpunkt seines ganzen öffentlichen Lebens wird; in ihr fühlt das Volk seine Einheit, in ihr sieht es seine Vergangenheit und seine Ehre verkörpert, von ihr erwartet es Impulse zu friedlichen und kriegerischen Eroberungen, um sie schaart es sich vor allem in den Tagen der Gefahr. Selbst Unfähigkeit und Mißregierung einzelner Glieder vermögen diese Verbindung, wenngleich sie dadurch im Bewußtsein verdunkelt wird, nicht alsbald zu vernichten; die Gefühle der Anhänglichkeit und Pietät folgen dem Blut, sie hängen nicht ab von den Leistungen des Einzelnen und eine instinktive Erkenntnis von der Unersetzlichkeit der Familie hilft die Mißempfindung gegen den ungenügenden

Zweites Kapitel.

Die Staatsform oder die Verfassung.

1. Die Verfassung eines Staats wird durch die Gestalt bestimmt, in der die souveräne, den Staatswillen darstellende Gewalt auftritt. Es ist herkömmlich, drei Arten der Staatsverfassung zu unterscheiden: Monarchie, Aristokratie, Demokratie. So bestimmt Aristoteles im dritten Buch der Politik die möglichen Staatsformen: es sei notwendig, daß die Souveränität (τὸ κύριον) entweder bei Einem, oder bei Wenigen oder bei den Vielen sei.

In der That sind Monarchie, Aristokratie und Demokratie drei wohl charakterisirte Grundformen der Staatsverfassung, deren Verschiedenheit keineswegs eine blos äußerliche und zahlenmäßige ist, obwohl sie dazu werden kann.

Monarchisch ist die Verfassung eines Staates, in dem der Schwerpunkt des ganzen Staatswesens in einer Familie ruht, deren jederzeitiges Haupt Träger der souveränen Gewalt ist. Die Erblichkeit ist der Monarchie wesentlich; eine Wahlmonarchie ist keine wirkliche Monarchie, hier ist der Schwerpunkt der öffentlichen Gewalt bei den Wählern, aus deren Händen der gewählte Vorsteher eine begrenzte Gewalt empfängt. Aristokratisch ist die Verfassung eines Staates, in dem der Schwerpunkt der politischen Macht in einer beschränkten Anzahl hervorragender Familien liegt, deren Ausschuß Träger der souveränen Gewalt ist. Dieselbe kann sich durch Erblichkeit der Würden, durch Namen und Formen mehr der Monarchie, oder durch Wahlen und öfteren Wechsel der Personen mehr der Demokratie annähern. Demokratisch ist die Verfassung eines Staates, in dem der Schwerpunkt der politischen Macht bei der Masse der Gemeinfreien ist, so daß die Gesammtheit der Familienhäupter oder der waffenfähigen Männer, sei es in der Volksversammlung, sei es in Vertretungskörperschaften dargestellt, Trägerin der souveränen Gewalt ist.

Diesen drei Staatsformen stellt Aristoteles drei Entartungen zur Seite: die Tyrannis, die Oligarchie, die Ochlokratie (die er Demokratie nennt, wogegen, was oben, unserem Sprachgebrauch ent-

Macht im wesentlichen Übereinstimmung ist, dann ist ein Volk politisch befriedigt. Findet dagegen zwischen beiden ein fühlbarer Widerspruch statt, dann werden sich Bestrebungen geltend machen, eine Veränderung der Verfassung im Sinne der Anpassung an die sociale Konstitution herbeizuführen. Wo der sociale Körper in beständiger Umwandlung begriffen ist, wie bei den europäischen Völkern (was vielleicht als Ausnahme angesehen werden muß, im Osten finden wir es nicht so), da wird also stets eine mehr oder minder große Gruppe vorhanden sein, die mit der bestehenden politischen Verfassung unzufrieden ist. Die Bestrebungen dieser Gruppe werden siegreich sein, wenn sie nicht blos das absolute Übergewicht socialer Macht, sondern auch die geistig-moralische Kraft haben, die natürliche Beharrungstendenz des Bestehenden zu überwinden. Geschieht dies durch allmäliges, wenn auch widerwilliges Nachgeben der Rechtsträger der alten Verfassung, dann haben wir die Reform, geschieht sie durch Gewalt und Bruch des formellen Rechts, dann haben wir die Revolution.

Ein Beispiel der Verfassungsänderung durch Reform giebt die allmälige Umgestaltung der römischen Verfassung in dem langen Kampf der Patrizier und Plebejer. Die Patrizier waren die ursprüngliche Vollbürgerschaft, neben der die Plebejer eine im öffentlichen und privaten Recht beschränkte, wirtschaftlich mehr und mehr erstarkende Gruppe von Neubürgern bildeten. In dem Maaße, als diese Gruppe an socialer Macht und, durch Steuern und Kriegsdienste, an Bedeutung für den Staat gewann, empfand sie die alte Verfassung als unangemessen und forderte politische Gleichstellung. Durch eine lange Reihe von Reformgesetzen wurde die politische Verfassung allmälig der neuen Gesellschaftsverfassung angepaßt. In ähnlicher Weise hat sich die englische Verfassung in diesem Jahrhundert durch eine Reihe von Reformen der veränderten Gestaltung des socialen Körpers, der zunehmenden Bedeutung der Städte auf Kosten des Großgrundbesitzes, angepaßt. Das klassische Beispiel für gewaltsame Verfassungsänderung ist die große französische Revolution. Der dritte Stand war, nach dem bekannten Wort des Abbé Sieyes, einerseits alles, andererseits nichts. Er leistete alles, aber im Staat bedeutete er nichts; wogegen umgekehrt der Adel alles bedeutete und nichts leistete. Da Königtum und Adel nicht den Weg fanden, den dritten Stand

artung, Korruption und Mißtrauen; den Vorzug der Demokratie in der Allgemeinheit der Teilnahme und Hingebung für das Gemeinwesen, ihre Schwäche in einer schwankenden, durch Parteiungen geschwächten und gelähmten Politik nach außen, verbunden nicht selten mit der Neigung zu despotischer Herrschaft im Innern.

Sofern Erwägungen von dieser Art auf die geschichtliche Charakterisirung der Staatsformen ausgehen, haben sie ihren guten Sinn; sofern sie aber Abwägungen in der praktischen Absicht sein wollen, die beste Verfassung zu ermitteln, um dann ihre allgemeine Einführung zu empfehlen, dürfen sie für veraltet angesehen werden; sie gehören der abstrakt-rationalistischen Denkweise des vorigen Jahrhunderts an. Es giebt keine beste Verfassung überhaupt. Die Frage, ob Monarchie oder Republik die bessere Staatsform sei, ist nicht sinnvoller als die: ob es besser sei durch Lungen oder durch Kiemen zu atmen. Die Form des Organs ist die beste, die zu dem Bau und den Lebensbedingungen des Tieres am besten paßt. So steht es auch mit dem Staat; der Staat ist eine Funktion, die Staatsgewalt das Organ für diese Funktion; die Form des Organs ist die beste, die dem Bau und den Lebensbedingungen eines Volks am meisten angemessen ist.

Die Angemessenheit verschiedener Verfassungen für verschiedene Völker oder verschiedene Entwickelungsstufen eines Volks hängt wesentlich von drei Dingen ab: von der socialen Konstitution des Volkskörpers, von seiner Weltlage und den ihm dadurch gestellten Aufgaben der äußeren Politik, endlich von den durch seine Geschichte bedingten Empfindungen, Anschauungen und Gewohnheiten.

Eine demokratische Verfassung ist möglich und angemessen, wo soziale Gleichheit besteht, d. h. wo es keine Klasse giebt, die als geschlossene Gruppe mit erheblichem gesellschaftlichen Übergewicht der Masse gegenübersteht. Eine von freien Bauern bewohnte Landschaft, wie einige Schweizerkantone, eine von Kleinbürgern bewohnte Stadt, wie manche deutschen Städte im Mittelalter, sind natürliche Demokratien. Ebenso die Staaten der nordamerikanischen Union; hier sind zwar bedeutende sociale Unterschiede vorhanden, aber sie haben sich nicht zu geschlossenen Klassen befestigt und sind schwerlich im Stande es zu thun in einem Lande, das freien Grund und Boden im Überfluß hat und dem seine Weltlage wenigstens einstweilen keine

abwechseln. Dabei geht dann dem Volk das Gefühl der Achtung vor dem Recht überhaupt verloren; jeder, der Kraft und Mut hat, wirbt Anhänger und greift nach der Gewalt, und so verzehrt sich das Volk in fruchtlosen Kämpfen. Eine Revolution ist daher unter allen Umständen eine lebensgefährliche Krisis für ein Volk.

Das ist auch die Lehre der Geschichte. Die Völker mit konservativem Sinne sind die starken und siegreichen, nicht die Virtuosen im Verfassungsmachen. Was die Römer vor den Griechen auszeichnet, das ist vor allem die politische Selbstbeherrschung, die Achtung vor dem formellen Recht, selbst da, wo es unbequem ist. Ihr öffentliches, wie ihr privates Recht legt auf jeder Seite von der Scheu, bestehendes Recht zu ändern, Zeugnis ab. Den beweglichen, dialektischen Griechen ist dagegen das Ausdenken und Einführen neuer Rechte und Verfassungen eine geläufige Sache: muß man nicht das Bessere an die Stelle des Schlechteren setzen? und ist nicht das Volk Quell alles Rechts? Die Dialektik ist eine gefährliche Sache. Das empfand der alte Cato; als zum ersten Mal griechische Philosophen in Rom sich hören ließen, kam ihn ein Grauen an und er trug Sorge, daß die Männer aus der Stadt geschafft wurden. — Eine Parallele zu dem Verhältnis der beiden alten Völker bietet die Neuzeit: die Franzosen besitzen die ganze Virtuosität der Griechen in der Ausführung allgemeiner politischer Principien und in der Ausdenkung von besten Verfassungen, sie haben die gleiche leidenschaftliche Beredsamkeit und die gleiche Ungeduld gegen die ungenügende Wirklichkeit. Die Engländer dagegen haben die römische Scheu vor dem Herkommen und dem formellen Recht und die Geduld im Ertragen von Unbequemlichkeiten und Übeln, die aus den bestehenden Einrichtungen fließen, geerbt; nicht minder haben sie mit ihnen jenen positivistischen Sinn gemein, der mit großer Energie und Zähigkeit konkrete Ziele verfolgt, ohne um Principienfragen sich viel zu kümmern. Und auch hier scheint der Erfolg nicht für die Dialektik zu sprechen.

4. Das Königtum. Unter den Verfassungsformen tritt durch ihre Verbreitung und ihre Eigentümlichkeit die Monarchie hervor. Die Civilisation der gegenwärtig lebenden europäischen Völker hat sich unter dieser Form entwickelt, und Jahrhunderte lang hat sie als die, wenigstens für große Staaten, allein mögliche Staatsform gegolten.

Vertreter überwinden. Von dieser Art ist die Stellung der hohenzollernschen Dynastie in Preußen und Deutschland, der habsburgischen in Österreich. Nicht geschriebene Verfassungsparagraphen, sondern die historischen Thatsachen machen hier die Dynastie zum Grundpfeiler des Staatslebens. Wo dagegen keine historisch mit dem Volk verwachsene Dynastie vorhanden ist, da ist auch keine wahre Monarchie möglich, man kann sie auf dem Papier, aber nicht in der Wirklichkeit machen: eine Dynastie entsteht nur durch historisches Wachstum.

Als äußere Bedingungen, die ihr Wachstum begünstigen, kann man folgende bezeichnen. Vor allem die Notwendigkeit kräftiger Lebensbethätigung nach außen: wo ein Volk um Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung, um Würde und Macht zu ringen genötigt ist, da findet eine Dynastenfamilie Gelegenheit, jene Verdienste zu erwerben, welche eine Monarchie begründen, da hat das Volk Gelegenheit, den Vorzug einer geborenen, stets bereiten, durch Überlieferung geübten und ohne inneren Widerstand und Rivalität gebietenden Führerschaft kennen zu lernen. Bei einem Volk, das gar keine kriegerischen Aufgaben hätte, kann eine wahre Monarchie vielleicht überhaupt nicht entstehen. Eine andere Bedingung scheint eine gewisse gesellschaftliche Differenziirung zu sein. Eine Dynastie geht nicht aus der breiten Masse Gleicher hervor, sie erhebt sich aus einer regierenden Klasse, aus einem Adel, indem eine Familie ein dauerndes Übergewicht erlangt. Auch zum Bestand der Monarchie ist eine gewisse Spannung gesellschaftlicher Gegensätze vielleicht notwendig; die Dynastie bildet den Schlußstein, in dem der Bau der Gesellschaft seinen Stützpunkt findet: die Masse sucht bei ihr Schutz gegen das Übergewicht der social Stärkeren, der Adel findet in ihrem Dienst zugleich Ehre und Sicherheit gegen Anfechtungen von unten. Endlich ist für die monarchische Verfassung eine gewisse Größe des Gebiets notwendig: in einem Kanton, einem Stadtstaat kann es kein Königtum geben. Die Ehrfurchtsgefühle, auf welchen Herrscherautorität beruht, haben eine gewisse Entfernung zur Voraussetzung; tägliche Berührung verhindert ihre Entstehung.

3. Verfassungsänderung. Wenn die politische Verfassung eines Volks seiner gesellschaftlichen Verfassung entspricht, wenn zwischen der wirklichen und der verfassungsmäßig anerkannten Bedeutung und

ist Scheu vor dem starken, entschlossenen, blutigen Herrscher erforderlich, der allein ihre zum Losbrechen stets bereite Natur niederhalten und sie von gegenseitiger Vernichtung abhalten kann. Unter einem solchen Volk ist eine freie Regierungsform, da sie ein gewisses Maaß von Billigkeitsgefühl und Selbstkontrole voraussetzt, unmöglich: hier ist ein Despotismus notwendig, genau so hart, als das Volk wild ist; und damit ein solcher Despotismus bestehen kann, muß eine abergläubische Verehrung des Despoten stattfinden. Aber sobald die Zucht des socialen Lebens den menschlichen Charakter verändert, sobald durch den Ausfall des Gebrauchs die alten räuberischen und feindseligen Instinkte schwinden, sobald durch beständige Übung die sympathischen Gefühle wachsen: sobald wird diese harte Herrschaft minder notwendig, sobald nimmt die Autorität des Herrschers ab, sobald verschwindet die Ehrfurcht vor ihm. Ursprünglich ein Gott oder ein Halbgott, wird er endlich eine sehr gewöhnliche Person, die man zum Gegenstand der Kritik, des Gespöttes, der Karrikatur macht."

Spencer liebt es, durch rasche Wendung mit seinen anthropologischen Generalisationen grelle Streiflichter auf Gegenwart und Zukunft zu werfen. Er hat wenige Zeilen vorher von Georg IV. gesprochen.

Vor kurzem hat ein Landsmann Spencers, der als tiefer Kenner der Rechts- und Staatsentwickelung bekannte Sir Henry Maine, seine politische Ansicht von der Gegenwart in ein paar lesenswerten Abhandlungen kundgegeben*). Er erblickt den Vorgang der Demokratisirung des Staatslebens mit dem entsprechenden Zurückweichen autoritativer Elemente in etwas anderem Licht. Eine historische Übersicht über die Erfahrungen, welche die europäischen Völker mit der Volksregierung in den hundert Jahren, seitdem sie überhaupt vorkommt, gemacht haben, schließt auch er mit einer Generalisation; sie lautet: „Seit den fernen Jahrhunderten, wo römische Kaiser von der Gnade der Prätorianer abhingen, hat es kein Zeitalter gegeben, wo die Unsicherheit der Regierung so groß gewesen ist, wie jetzt, da die Regenten die Abgeordneten des Volkes sind." Nur zwei Länder

*) Popular government, deutsch unter dem Titel: Die volkstümliche Regierung bei J. Springer 1887.

ſcheinen ihm hiervon in einigem Maaße ausgenommen zu ſein: England und Nordamerika; doch hat er auch hinſichtlich ihrer Zukunft große Bedenken. Die Urſache der Unſicherheit ſcheint ihm vor allem darin zu liegen, daß große Heere mit demokratiſcher Regierung unverträglich ſind: die erſte Tugend des Soldaten iſt Gehorſam, das Hauptrecht der Demokratie dagegen iſt, ſeine Vorgeſetzten zu kritiſiren. Die öffentliche Meinung iſt hier die Macht; durch ſie ſpricht die Volksſtimme, die nach demokratiſchem Kurialſtyl zugleich Gottesſtimme iſt, wie nach älterem Kurialſtyl der König im Namen Gottes befiehlt oder urſprünglich ſelbſt ein Gott iſt. Indeſſen ſcheint Maine vor der neuen Form der Gottesſtimme nicht größere Ehrfurcht zu empfinden, als Spencer vor der alten; er findet, es ſind oft ſehr menſchliche Figuren, durch welche die Volksſtimme ſich vernehmen läßt, er nennt ſie mit einem dem amerikaniſchen Sprachgebrauch entnommenen Wort Drahtzieher (wire-puller). Das Geſchäft des Drahtziehers, mag er es nun im eigenen Namen oder im Namen eines Auftraggebers, eines Generals, eines Prätendenten, eines Banquiers ausüben, beſteht darin, öffentliche Meinung zu machen, um mittelſt derſelben „das Volk“ dahin zu bringen, daß es ſeines Auftraggebers Willen thut. Das Mittel, deſſen er ſich hierzu bedient, ſind allgemeine Redensarten, die er, untermiſcht mit Schmeicheleien gegen die Menge und mit Geſpenſtergeſchichten von Tyrannen, in Verſammlungen und Zeitungen unaufhörlich wiederholt. Die Folge iſt, daß immer mehr die flachſten und alltäglichſten Anſichten als Richtſchnur für Geſetzgebung und Politik angenommen werden; die mutigeren und tiefer blickenden Männer ziehen ſich mehr und mehr aus der öffentlichen Thätigkeit zurück, der Wettbewerb mit jenen Machern der öffentlichen Meinung, an ſich wenig anziehend, wird für ſie immer ausſichtsloſer. Die weitere Folge iſt, daß der Fortſchritt, die Verbeſſerung menſchlicher Zuſtände, die immer von hervorragenden Einzelnen, nie von demokratiſchen Körperſchaften ausgegangen iſt, aufhört und das Ende iſt die Stagnation. Die Geſchichte, ſo ſchließt Maine mit Strauß und Renan die Betrachtung, iſt eine Ariſtokratin.

Alſo niemals handelt es ſich darum, ob das Volk ſich ſelbſt regieren oder von Anderen regiert werden ſolle; ein Volk, als Maſſe von Einzelnen, kann überhaupt nicht regieren, weder ſich ſelbſt noch

etwas Anderes; sondern darum, durch wen es regiert werden solle, oder, wenn das schöner klingt, durch wen es sich regieren wolle: ob durch Könige, Heerführer, Krieger, Priester, Richter, Vorsteher und Vertrauensmänner der kleineren Kreise, oder durch Redner, Parteiführer und Drahtzieher. Es ist die Meinung, der auch Thomas Carlyle war, gegen dessen Heldenverehrung Spencers oben genannter Aufsatz sich richtet; und wenn das Alter einem Zeugnis besondere Kraft giebt, so könnte diese Meinung auch auf Plato sich berufen, dem sogar die Drahtzieher schon bekannt waren: sie heißen bei ihm Sophisten, Sachverständige der großen Kunst, dem Demos zu schmeicheln und ihn am Seil der Phrase zu lenken.

Vielleicht erscheint hiernach die Ansicht, daß die demokratische Republik die vornehmste und eines gebildeten Volkes allein würdige Regierungsform sei, so zuversichtlich sie aufzutreten pflegt, doch nicht als eine durchaus notwendige: von Drahtziehern und ihren Auftraggebern regiert zu werden ist am Ende weder würdiger noch vornehmer, als von Königen. Haben die Völker vielleicht gerade darum mit jener teleologischen Notwendigkeit, welche den socialen Körpern mit den organischen gemein ist, das Königtum hervorgebracht, um einen wirklichen Willen haben zu können und sich vor dem Zerflattern in öffentliche Meinungen zu schützen? Denn die Dynastien sind doch nicht etwas, was von außen über sie gekommen ist, das wäre freilich Fremdherrschaft und Knechtschaft, sondern als Organe der Willensbethätigung sind sie aus der Substanz der Völker hervorgewachsen. Ist es aber so, dann möchte auch die Ansicht nicht unglaublich sein, daß das Königtum auch in Zukunft noch eine Aufgabe habe, und daß die Völker, denen eine festgewurzelte Dynastie geblieben ist, in ihr ein überaus wertvolles Organ ihres politischen Lebens besitzen; ein Organ, das, einmal verloren, nicht wieder ersetzt werden kann. Denn die Zeit, in der Dynastien wachsen, darin hat Spencer wohl recht, ist vorüber.

5. **Die Bedeutung des Königtums.** Der Wert einer Dynastie für ein Volk ist am einleuchtendsten in Hinsicht auf seine **Selbsterhaltung nach außen.** Ein starkes Heer, ohne welches bei der gegenwärtigen Lage der Dinge kein Volk in Europa eine selbständige Politik haben kann, ist für den Staat eine beständige Gefahr,

Im letzten Jahrhundert hat sich die Sachlage geändert. Der Glaube an die Monarchie ist schwer erschüttert worden. Vor wenigen Jahrzehnten war auch in Deutschland die Ansicht ziemlich verbreitet, daß die Monarchie eine überlebte Staatsform sei. Sie ist wohl auch heute nicht ganz ausgestorben, wenngleich sie nicht so leicht laut ausgesprochen wird. Im Grunde werden auch heute noch manche denken, daß die Republik die natürliche Staatsform gebildeter und politisch reifer Völker sei und daß ihr daher die Zukunft gehöre.

Und in der That, ist es nicht ein wunderliches und unvernünftiges Ding: der Wille eines Mannes entscheidend über das Geschick von Millionen, und dieser Eine nicht um seiner Einsicht und Verdienste willen auserwählt, sondern durch den Zufall der Geburt bestimmt? Der abstrakt-rationalistischen Betrachtung kann die Sache kaum anders vorkommen: in finsteren und barbarischen Zeiten durch Gewalt entstanden, sei das Königtum durch Verjährung zu einer Art wunderlichen Rechts geworden, das im Grunde doch gegenüber dem unverlierbaren Recht des Volks auf Selbstbestimmung für ein Recht nicht angesehen werden könne. Für unmündige und rohe Völker möge die Monarchie, die Herrschaft des Stärksten, eine Notwendigkeit sein, um sie erst ein wenig zu disciplíniren. Bei civilisirten Völkern sei sie ein Überbleibsel, dessen letzte Reste bald verschwunden sein würden.

Herbert Spencer scheint von solcher Ansicht nicht weit entfernt zu sein. In einem Aufsatz über Repräsentativverfassung (aus dem Jahre 1857, wieder abgedruckt in den Essays II, 163—210) führt er aus, daß für politisch entwickelte Völker die Regierung durch gewählte Vertretungskörper die einzig angemessene sei; die Monarchie sei die Kindheitsform des Staats. „Die Beziehung zwischen Barbarei und Loyalitätsgefühlen", so heißt es dort, „ist eine jener wohlthätigen Einrichtungen, denen der 'Diener und Interpret der Natur' überall begegnet. Die Unterordnung der Vielen unter Einen ist eine notwendige Form der Gesellschaft, so lange die Natur der Menschen wild und antisocial ist, und für ihre Aufrechterhaltung ist wieder die äußerste Furcht vor dem Einen notwendig. In dem Maaße als ihr Verhalten gegen einander fortwährend Streit zu erzeugen geeignet ist, wodurch die sociale Einheit gefährdet wird, in demselben Maaße

rung weniger verzeiht, als unzulängliche Vertretung seiner Interessen und seiner Würde nach außen; und umgekehrt, große Erfolge in der äußeren Politik deckten von jeher im Innern der Sünden Menge. Ist demnach das Königtum für die Verwaltung der äußeren Angelegenheiten eines Volks ein vorzugsweise geeignetes Organ, so wird das bei der Abschätzung seines Wertes schwer in die Wagschale fallen.

Nicht ebenso unmittelbar leuchtet die Bedeutung des Königtums für die Lösung der *inneren Aufgaben* des Staatslebens ein. Die erste Aufgabe des Staats nach innen ist die Schöpfung und Erhaltung einer *Rechtsordnung*. In dem oben angeführten Aufsatz über Repräsentativregierung versucht H. Spencer zu zeigen, daß gerade hierfür die Regierung durch gewählte Vertreter am meisten geeignet sei. Schwierige Aufgaben der äußeren Politik zu lösen oder eine umfassende und komplicirte Verwaltung zu führen sei eine Versammlung von Volksvertretern wahrscheinlich viel weniger befähigt als eine Regierung durch fachmännisch gebildete Organe; aber sie sei die beste Regierungsform „für die Begründung und Aufrechterhaltung gerechter Gesetze", oder „für die Sicherstellung der Gerechtigkeit zwischen Klasse und Klasse, zwischen Mann und Mann". „So stumpfsinnig im übrigen der allgemeine Wähler sein mag, die Zweckmäßigkeit von Vorkehrungen, welche die Menschen von Raub und Mord abhalten, vermag er einzusehen; er kann ebenso die Angemessenheit von Gesetzen erkennen, welche die Bezahlung von Schulden erzwingen; er durchschaut die Notwendigkeit von Maaßregeln den Starken zu hindern, daß er den Schwachen knechtet, er fühlt die Richtigkeit eines Rechtssystems, das für den Reichen und Armen dasselbe ist." Und eben diese Dinge sieht, vielleicht ein weniger deutlicher, der durchschnittliche Volksvertreter ein.

Es ist überraschend, daß Spencer hierbei Eines übersieht: allerdings hat jedermann ein scharfes Auge für das Unrecht, das ihm zugefügt wird, aber nicht in gleichem Maaße für das Unrecht, das er thut; im Gegenteil, wenn Unrechtthun sein Vorteil ist, dann findet er sehr bald heraus, daß es eigentlich gar nicht Unrecht ist. Das gilt durchaus von Parteien: einer Partei scheint immer gerecht, was ihr nützt. Da nun bei einer Repräsentativverfassung stets die stärkste

scheinen ihm hiervon in einigem Maaße ausgenommen zu sein: England und Nordamerika; doch hat er auch hinsichtlich ihrer Zukunft große Bedenken. Die Ursache der Unsicherheit scheint ihm vor allem darin zu liegen, daß große Heere mit demokratischer Regierung unverträglich sind: die erste Tugend des Soldaten ist Gehorsam, das Hauptrecht der Demokratie dagegen ist, seine Vorgesetzten zu kritisiren. Die öffentliche Meinung ist hier die Macht; durch sie spricht die Volksstimme, die nach demokratischem Kurialstyl zugleich Gottesstimme ist, wie nach älterem Kurialstyl der König im Namen Gottes befiehlt oder ursprünglich selbst ein Gott ist. Indessen scheint Maine vor der neuen Form der Gottesstimme nicht größere Ehrfurcht zu empfinden, als Spencer vor der alten; er findet, es sind oft sehr menschliche Figuren, durch welche die Volksstimme sich vernehmen läßt, er nennt sie mit einem dem amerikanischen Sprachgebrauch entnommenen Wort Drahtzieher (wire-puller). Das Geschäft des Drahtziehers, mag er es nun im eigenen Namen oder im Namen eines Auftraggebers, eines Generals, eines Prätendenten, eines Banquiers ausüben, besteht darin, öffentliche Meinung zu machen, um mittelst derselben „das Volk" dahin zu bringen, daß es seines Auftraggebers Willen thut. Das Mittel, dessen er sich hierzu bedient, sind allgemeine Redensarten, die er, untermischt mit Schmeicheleien gegen die Menge und mit Gespenstergeschichten von Tyrannen, in Versammlungen und Zeitungen unaufhörlich wiederholt. Die Folge ist, daß immer mehr die flachsten und alltäglichsten Ansichten als Richtschnur für Gesetzgebung und Politik angenommen werden; die mutigeren und tiefer blickenden Männer ziehen sich mehr und mehr aus der öffentlichen Thätigkeit zurück, der Wettbewerb mit jenen Machern der öffentlichen Meinung, an sich wenig anziehend, wird für sie immer aussichtsloser. Die weitere Folge ist, daß der Fortschritt, die Verbesserung menschlicher Zustände, die immer von hervorragenden Einzelnen, nie von demokratischen Körperschaften ausgegangen ist, aufhört und das Ende ist die Stagnation. Die Geschichte, so schließt Maine mit Strauß und Renan die Betrachtung, ist eine Aristokratin.

Also niemals handelt es sich darum, ob das Volk sich selbst regieren oder von Anderen regiert werden solle; ein Volk, als Masse von Einzelnen, kann überhaupt nicht regieren, weder sich selbst noch

und dient es den Interessen der gesellschaftlich Stärkeren. Der Staat, wie ihn die Gesellschaft zu gestalten strebt, ist eine Versicherungsanstalt der Besitzenden zur Erhaltung ihres Besitzes und ihrer Herrschaft. Von der ägyptischen Kastengesellschaft bis herab zur modernen Kapitalistengesellschaft ist das die Idee, welche sich die Gesellschaft vom Staat macht.

Wie kann die Rechts- und Staatsentwickelung aus diesem Geleise herausgebracht werden? Wie ist es möglich, die Staatsgewalt aus dem Dienst des Rechts des Stärkeren in den Dienst der Idee der Gerechtigkeit hinüberzubringen?

Die geschichtliche Lösung dieses Problems ist das Königtum. In ihm haben die Völker ein Organ der Rechtsbildung und Staatsregierung hervorgebracht, das außerhalb der gesellschaftlichen Interessen und Klassen steht. Die Dynastie geht zwar geschichtlich aus der herrschenden Gesellschaftsklasse hervor, aber in dem Maaße, als sie zu einem wirklichen Königtum sich entwickelt, löst sie sich von ihrem Ursprung los, erhebt sich über die Klasse, aus der sie entsprang, über die Klassengegensätze überhaupt und wird zur Vertreterin des Ganzen gegen die selbstsüchtigen und sich bekriegenden Glieder. Durch ihr Eigeninteresse wird sie genötigt, vor allem gegen die gesellschaftlich stärkste Klasse ein Gegengewicht zu bilden; faßt man das Königtum als ein von der Dynastie besessenes Recht auf, so wird sie in ihrem Recht bedroht nicht von der Masse, sondern von der Klasse, der die Staatsgewalt zufallen würde, wenn die Dynastie nicht wäre: das ist von dem Adel, dem Priestertum, den Besitzenden, kurz der Aristokratie, deren Einfluß durch die königliche Gewalt sich gehemmt und beschränkt sieht. Auf diese Weise wird die Dynastie, indem sie ihr eigenes Recht verteidigt, zur Schützerin der gemeinen Freiheit und der Gleichheit Aller vor dem Recht. Sie ist ihrer Natur nach der übermäßigen Entwickelung einer gesellschaftlichen Klasse entgegengesetzt; ihr Eigeninteresse fällt mit dem Interesse des ganzen Volks zusammen, auf dessen Kraft und Wohlfahrt ihre Macht und Würde beruht.

Das ist die Idee des Königtums. Es ergeben sich daraus die Grundzüge der monarchischen Verfassung. Der König ist formell die Quelle alles Rechts im Lande. Jedes Gesetz beginnt: Wir u. s. w. verordnen, was folgt. Jeder Richterspruch beginnt: Im Namen des Königs.

wo der Ehrgeiz siegreicher Heerführer nicht in der Treue gegen die Dynastie zugleich seine Befriedigung und seine Grenze findet. Und etwas Ähnliches gilt auch für die Leitung der äußeren Politik: große Staatsmänner kann nur eine festgewurzelte Dynastie auf die Dauer ertragen. Es ist schwerlich denkbar, daß in einer Republik ein Mann, wie der deutsche Reichskanzler, 25 Jahre lang an der Spitze der Geschäfte geblieben wäre. Haß, Neid und Eifersucht unbefriedigter Nebenbuhler würde, gestützt auf den leicht erregten Argwohn demokratischer Versammlungen und die des Neuen stets begierigen Massen, ihn längst beseitigt oder ihm die Führung der Geschäfte verleidet haben. Daß Einfluß in der Form des Dienstes möglich ist, das ist der große Vorzug der Monarchie vor jeder Regierungsform mit wechselnder Spitze. Der Neid kann hier dem Verdienst, der Ehrgeiz dem Charakter weniger anhaben. Ist gar der Fürst selbst ein bedeutender Staatsmann und Feldherr, so vermag das Volk mit der denkbar größten Kraft nach außen sich geltend zu machen. Die persönlichen Reibungen der politischen und militärischen Führer sind hier auf das geringste Maaß beschränkt, Einheit des Willens am vollkommensten gesichert. Es ist eine Thatsache, über die man lachen oder weinen oder sich ärgern mag, daß es den Menschen leichter wird, dem zu gehorchen, der durch angeborne Lebensstellung, als dem, der durch Wahl oder Verdienst über ihnen steht. Besonders groß ist der Wert der Dynastie in den Tagen des Unglücks und der Niederlage: in Republiken beginnen dann die rückwärts gewendeten Anschuldigungen und Verurteilungen, und die Wahl neuer Führer wird in dem unglücklichsten Augenblick zur Notwendigkeit. In der Monarchie dagegen sammeln sich dann alle Kräfte um die Dynastie als das Symbol der Selbsterhaltung.

Von den Staatstheoretikern wird, wie mir scheint, die Bedeutung der Staatsthätigkeit nach außen nicht selten unterschätzt; wenigstens pflegt ihre Aufmerksamkeit durch die Fragen der inneren Politik viel anhaltender und stärker angezogen zu werden. In Wirklichkeit ist, wie Selbsterhaltung die erste Aufgabe lebender Wesen überhaupt, so die Durchsetzung der nationalen Lebensinteressen nach außen die erste Aufgabe jedes Staates. So wird sie auch von dem Instinkt der Massen empfunden: es giebt nichts, was ein Volk seiner Regie-

walt, allerdings nur mit Zustimmung der Volksvertretung, doch erhalten Gesetze erst durch die von ihm befohlene Veröffentlichung Kraft, so daß es nicht nur kein Gesetz gegen seinen Willen geben kann, sondern sein Wille formell als Grund der Rechtsverbindlichkeit aller Gesetze erscheint. Die Gesetzgebungsgewalt ist nicht als geteilt unter zwei selbständig neben einander stehende Faktoren anzusehen, sondern die Zustimmung der Volksvertretung ist als rechtsverbindliche Selbstbeschränkung der einen und unteilbaren königlichen Gesetzgebungsgewalt zu konstruiren. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Landtag nicht aus eigener Machtvollkommenheit zusammentritt, sondern vom König berufen wird; er hat formell die Stellung eines großen Rats der Krone.

Was bedeutet diese Veränderung? Was bedeutet es, wenn jetzt am Eingang unserer Gesetze steht: mit Zustimmung beider Häuser des Landtags? Es bedeutet offenbar: mit Zustimmung derjenigen Gesellschaftsklassen, welche im Herrenhaus und im Haus der Abgeordneten vertreten sind. Daß in ersterem Gesellschaftsklassen als solche vertreten sind, liegt auf der Hand. Daß es aber auch mit dem anderen Haus nicht wesentlich anders steht, darüber läßt das geltende Wahlrecht so wenig einen Zweifel, als seine thatsächliche Zusammensetzung: es ist wesentlich Vertretung der besitzenden Klassen. Übrigens würde auch ohne den Census des Dreiklassenwahlsystems die Sache, wenigstens zunächst, sich nicht erheblich anders gestalten, wie der deutsche Reichstag, der aus dem allgemeinen Stimmrecht hervorgeht, zeigt. Die Bedeutung der Volksvertretung ist demnach die: daß die königliche Gewalt in der Ausübung wesentlicher Funktionen an die Zustimmung der Gesellschaft d. h. der social stärksten Klassen gebunden ist.

War diese Veränderung wünschenswert? Hat dadurch nicht das Königtum verloren, was sein Wesen ausmacht, die Unabhängigkeit von der Gesellschaft? Wird nicht durch die Volksvertretung das Klassenrecht wieder auf Kosten der Gerechtigkeit sich durchsetzen?

Ohne Zweifel kann und wird eine Volksvertretung zur Geltendmachung von Klasseninteressen dienen. Dennoch ist mit Recht die Veränderung für notwendig angesehen worden; die absolute Monarchie führt so schwere Gefahren mit sich, daß gegenwärtig an der Notwendigkeit eines Gegengewichts von keiner Seite mehr gezweifelt wird.

Partei, sei es durch Kopfzahl, Reichtum, Ansehen oder Einfluß irgend welcher Art, regiert und Recht macht, so wird in einem solchen Staat immer Recht sein, was dieser Partei nützt. Die Geschichte Englands bietet hierfür vielleicht mehr Bestätigungen, als die Geschichte irgend eines anderen Landes. Hiervon würde auch die demokratische Republik keine Ausnahme machen; Recht würde hier sein, was den Vielen nützt oder schmeichelt und zu nützen scheint. Die Zeichen dieser Staatsform sind: Gleichheit der Ungleichen, Unterdrückung des Hervorragenden, Tyrannei der Masse oder derer, die die öffentliche Meinung machen, der Volksredner, Zeitungsschreiber und Drahtzieher. Das ist die Wahrheit des alten Satzes, den schon der Sophist Trasymachus in Platons Republik verficht: Recht ist der Vorteil des Stärkeren.

Es ist das Verdienst Lorenz Steins, durch eine tiefere Einsicht in das Wesen der Gesellschaft eine tiefere Einsicht in das Wesen des Königtums begründet zu haben. Er leitet die teleologische Notwendigkeit des Königtums eben aus der Unfähigkeit der Gesellschaft ab, aus sich heraus eine gerechte Rechtsordnung hervorzubringen; Gneist, Schäffle u. A. sind ihm darin gefolgt. Die Idee des Königtums kann nach diesen Autoren auf folgende Weise konstruirt werden.

Mit dem Namen der Gesellschaft wird die Organisation eines Volks, die aus den Bedürfnissen und Interessen des wirtschaftlichen Lebens entspringt, bezeichnet. Für das Wesen der Gesellschaft ist eine ihr innewohnende Tendenz zur Ungleichheit und Unfreiheit charakteristisch. Sie bringt Unterschiede des Besitzes hervor, diese befestigen sich zu Klassenunterschieden, und auf ihnen baut sich die Gesellschaftsordnung auf, als deren geschichtliche Hauptformen uns oben (S. 663 ff.) Sklaverei, Hörigkeit und Lohnknechtschaft entgegentraten. Das Wesen der Gesellschaftsordnung besteht eben darin, daß sie den Besitzenden die Verfügung über die Arbeitskraft der Nichtbesitzenden verschafft. Bringt nun die Gesellschaft Recht aus sich hervor, so wird seine wesentliche Aufgabe sein, die bestehende Gesellschaftsordnung mit ihren jeweiligen Formen zu sanktioniren, d. h. die thatsächliche Herrschaft durch die Darstellung derselben als göttliches und menschliches Recht zu befestigen. So zeigt es die Geschichte: überall wo die Gesellschaft aus sich Recht hervorbringt, entspricht es den Anschauungen

Gelegenheit zu fruchtbarer Verwendung finden. Der Einfluß der Volksvertretung wird nicht zum wenigsten hiervon abhangen.

2) Durch die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten wird das Volk in das Leben des Staates hineingezogen und dieser gewinnt dadurch nach innen und nach außen an Festigkeit und Kraft. In der absoluten Monarchie entsteht Gleichgiltigkeit und Entfremdung gegen den Staat; der Einzelne zieht sich ganz in seine Privatinteressen zurück, der Staat ist ihm eine fremde Angelegenheit, die Regierung eine fremde Macht, die, da sie meist fordernd auftritt, leicht als eine feindliche empfunden wird. In der Volksvertretung werden Regierende und Regierte zu gemeinsamer Arbeit zusammengeführt, das beste Mittel, gegenseitige Achtung und Verträglichkeit zu begründen. — Wird durch die Notwendigkeit der Zustimmung der Volksvertretung unter Umständen die königliche Gewalt gehemmt, namentlich auch in solchen Maaßregeln, die gegen das Interesse, wenigstens das nächstliegende Interesse der herrschenden Klassen verstoßen, so hat doch auch dies sein Gutes: der Widerstand der Gesellschaft muß jetzt innerlich überwunden werden. Übte die Krone in solchen Dingen ein unbedingtes Gesetzgebungsrecht, so würde das leicht zu einem voreiligen Schematisiren führen, das gegenüber dem Widerstand der Gesellschaft in Wirklichkeit doch unwirksam bliebe und nur den Schein der Sache erreichte. Und ist nur die Politik der Krone fest auf das Rechte und Notwendige gerichtet, so wird sie schwerlich auf unbesiegbaren Widerstand stoßen*).

*) Der Freiherr v. Stein spricht diese Gedanken in einer nach seiner ungnädigen Entlassung am Anfang d. J. 1807 abgefaßten Denkschrift kräftig aus: „In die bestehenden Landeskollegia drängt sich leicht und gewöhnlich ein Mietlingsgeist ein, ein Leben in Formen und Dienstmechanismus, eine Unkunde des Bezirks, den man verwaltet, eine Gleichgültigkeit, oft eine lächerliche Abneigung gegen denselben, eine Furcht vor Veränderungen und Neuerungen, die die Arbeit vermehren, womit die besseren Glieder überladen sind, und der die geringhaltigeren sich entziehen. Ist der Eigentümer von aller Teilnahme an der Provinzialverwaltung ausgeschlossen, so bleibt das Band, das ihn an sein Vaterland bindet, unbenutzt; die Kenntnisse, welche ihm seine Verhältnisse zu seinen Gütern und Mitbürgern verschaffen, unfruchtbar; seine Wünsche und Verbesserungen, die er einsieht, um Abstellung von Mißbräuchen, die ihn drücken, verhallen oder werden unterdrückt, und seine Muße und Kräfte, die er dem Staat unter gewissen Bedingungen gern

Alle Richter und Beamten stehen im Dienst des Königs; sie werden von ihm berufen und besoldet. Sie werden nicht von der Gesellschaft berufen, etwa durch Wahl, und besoldet, etwa durch Gebühren und Honorare; sie möchten sonst der Gesellschaft dienstbar werden und verschiedenes Recht haben, je nach der Zahlungsfähigkeit. Und so ist auch das Königtum selbst geschützt, daß es nicht der Gesellschaft dienstbar werde: durch erbliche Würde und Besitz außerhalb des Wettbewerbs der Gesellschaft um Ansehen und Reichtum gestellt, wird es durch jene hausgesetzlichen Bestimmungen mit öffentlich-rechtlicher Kraft, welche vollberechtigte Ehen nur zwischen Gliedern souveräner Familien zulassen, von der Verschwägerung mit Unterthanen abgehalten, wodurch die Dynastie in die Klasseninteressen der vornehmen Gesellschaft verflochten würde. Dagegen wird in den Hofämtern die Unterthänigkeit auch der vornehmsten Familien des Landes gegen die königliche symbolisch ausgedrückt.

6. Die konstitutionelle Monarchie. Nachdem im 17. und 18. Jahrhundert das aus dem Mittelalter ererbte Königtum sich zu einer vollen Staatsgewalt entwickelt hatte, hat im 19. Jahrhundert sich eine innere Umbildung vollzogen. In den meisten europäischen Ländern besteht jetzt neben ihm als ein zweites wesentliches Organ des politischen Lebens eine Volksvertretung, an deren Zustimmung dasselbe in der Ausübung gewisser Funktionen, namentlich der Gesetzgebung und Besteuerung gebunden ist. Auch dadurch ist die königliche Gewalt eingeschränkt, daß sie bei Ausübung von Regierungshandlungen der Gegenzeichnung eines Ministers bedarf, der damit die Verantwortung übernimmt, und daß die Ausübung der richterlichen Gewalt nur durch gesetzlich angestellte Richter stattfinden kann. Im übrigen ist auch der konstitutionelle Monarch Inhaber der vollen Staatsgewalt. Er vertritt als Souverän das Volk nach außen, führt selbständig die äußere Politik, ist Befehlshaber der bewaffneten Macht, die ihm als Kriegsherrn Treue schwört, erklärt Krieg und schließt Frieden und Verträge, wobei die Mitwirkung des Landtages allerdings insofern erforderlich wird, als dem Lande Aufgaben und Lasten dadurch erwachsen. Er übt ferner innerhalb der durch Verfassung und Gesetz gezogenen Grenzen die Verordnungsgewalt und ernennt alle Staatsbeamte und Richter. Er übt auch die Gesetzgebungsge-

walt, allerdings nur mit Zustimmung der Volksvertretung, doch erhalten Gesetze erst durch die von ihm befohlene Veröffentlichung Kraft, so daß es nicht nur kein Gesetz gegen seinen Willen geben kann, sondern sein Wille formell als Grund der Rechtsverbindlichkeit aller Gesetze erscheint. Die Gesetzgebungsgewalt ist nicht als geteilt unter zwei selbständig neben einander stehende Faktoren anzusehen, sondern die Zustimmung der Volksvertretung ist als rechtsverbindliche Selbstbeschränkung der einen und unteilbaren königlichen Gesetzgebungsgewalt zu konstruiren. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Landtag nicht aus eigener Machtvollkommenheit zusammentritt, sondern vom König berufen wird; er hat formell die Stellung eines großen Rats der Krone.

Was bedeutet diese Veränderung? Was bedeutet es, wenn jetzt am Eingang unserer Gesetze steht: mit Zustimmung beider Häuser des Landtags? Es bedeutet offenbar: mit Zustimmung derjenigen Gesellschaftsklassen, welche im Herrenhaus und im Haus der Abgeordneten vertreten sind. Daß in ersterem Gesellschaftsklassen als solche vertreten sind, liegt auf der Hand. Daß es aber auch mit dem anderen Haus nicht wesentlich anders steht, darüber läßt das geltende Wahlrecht so wenig einen Zweifel, als seine thatsächliche Zusammensetzung: es ist wesentlich Vertretung der besitzenden Klassen. Übrigens würde auch ohne den Census des Dreiklassenwahlsystems die Sache, wenigstens zunächst, sich nicht erheblich anders gestalten, wie der deutsche Reichstag, der aus dem allgemeinen Stimmrecht hervorgeht, zeigt. Die Bedeutung der Volksvertretung ist demnach die: daß die königliche Gewalt in der Ausübung wesentlicher Funktionen an die Zustimmung der Gesellschaft d. h. der social stärksten Klassen gebunden ist.

War diese Veränderung wünschenswert? Hat dadurch nicht das Königtum verloren, was sein Wesen ausmacht, die Unabhängigkeit von der Gesellschaft? Wird nicht durch die Volksvertretung das Klassenrecht wieder auf Kosten der Gerechtigkeit sich durchsetzen?

Ohne Zweifel kann und wird eine Volksvertretung zur Geltendmachung von Klasseninteressen dienen. Dennoch ist mit Recht die Veränderung für notwendig angesehen worden; die absolute Monarchie führt so schwere Gefahren mit sich, daß gegenwärtig an der Notwendigkeit eines Gegengewichts von keiner Seite mehr gezweifelt wird.

Man kann die Aufgabe der Volksvertretung unter folgende Gesichtspunkte bringen.

1) Sie ist das Organ, durch welches die Krone über die Zustände und Bedürfnisse des Volkslebens, sowie über die Erfolge der Staatsthätigkeit sich unterrichtet. Sie steht insofern neben der Beamtenschaft als ein notwendiger Kontrolapparat. Von den Beamten gilt nicht, was von der Dynastie gilt, daß ihr Eigeninteresse mit dem Interesse der Gesammtheit zusammenfällt. Sie kommen aus der Gesellschaft und suchen das Amt als wirtschaftliche Versorgung. Bei dem Einzelnen mögen daher persönliche Interessen, daneben auch Standesinteressen und Standesvorurteile über die öffentlichen Interessen das Übergewicht haben. Dazu kommt ein Anderes: Beamte verlieren leicht die Fähigkeit, die wirklichen Dinge zu sehen. Anordnungen werden für Ausführungen genommen; die Berichte stimmen; und wie für die Justiz nicht in der Welt ist, was nicht in den Akten ist, so ist für die Verwaltung die Welt in Ordnung, wenn die Akten in Ordnung sind. Klagen aus dem Kreis der Regierten haben einen unangenehmen Klang, es regt sich die verletzte Amtsehre, und mit ungnädigem Bescheid wird der beschränkte Unterthanenverstand zur Ruhe verwiesen. Verschärfte und wiederholte Klage wird als revolutionärer Geist verdächtigt: führen nicht die Beamten die Verwaltung im Auftrag und nach den Anweisungen des Monarchen? Wer also mit ihr nicht zufrieden ist, schmäht den König. — Gegen diese Entartung des Staatsbeamtentums in eine hochmütige, harte, dem Volksleben entfremdete Büreaukratie ist das einzig mögliche Gegengewicht eine Volksvertretung. Aus dem Kreise der Regierten in raschem Wechsel hervorgehend, bringt sie in gesammelter und autoritativer Form das Urteil der Regierten über die Regierung zum Ausdruck. Nicht minder bringt sie die Anschauungen, Bedürfnisse und Wünsche, die das Gesammtbewußtsein jeweilig am stärksten bewegen, in abgeklärter Form zur Darstellung. Endlich stellt sie der Regierung eine Fülle unverächtlicher Einsicht in das Wirkliche und Mögliche zur Verfügung, welche in eigener Wirtschaftsführung und kommunaler Selbstverwaltung erworben wird. Kommt die Einsicht von dieser Art in der Beredsamkeit der öffentlichen Sitzungen vielleicht weniger zur Geltung, so wird sie doch in Kommissions- und Fraktionssitzungen

Gelegenheit zu fruchtbarer Verwendung finden. Der Einfluß der Volksvertretung wird nicht zum wenigsten hiervon abhangen.

2) Durch die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten wird das Volk in das Leben des Staates hineingezogen und dieser gewinnt dadurch nach innen und nach außen an Festigkeit und Kraft. In der absoluten Monarchie entsteht Gleichgiltigkeit und Entfremdung gegen den Staat; der Einzelne zieht sich ganz in seine Privatinteressen zurück, der Staat ist ihm eine fremde Angelegenheit, die Regierung eine fremde Macht, die, da sie meist fordernd auftritt, leicht als eine feindliche empfunden wird. In der Volksvertretung werden Regierende und Regierte zu gemeinsamer Arbeit zusammengeführt, das beste Mittel, gegenseitige Achtung und Verträglichkeit zu begründen. — Wird durch die Notwendigkeit der Zustimmung der Volksvertretung unter Umständen die königliche Gewalt gehemmt, namentlich auch in solchen Maaßregeln, die gegen das Interesse, wenigstens das nächstliegende Interesse der herrschenden Klassen verstoßen, so hat doch auch dies sein Gutes: der Widerstand der Gesellschaft muß jetzt innerlich überwunden werden. Übte die Krone in solchen Dingen ein unbedingtes Gesetzgebungsrecht, so würde das leicht zu einem voreiligen Schematisiren führen, das gegenüber dem Widerstand der Gesellschaft in Wirklichkeit doch unwirksam bliebe und nur den Schein der Sache erreichte. Und ist nur die Politik der Krone fest auf das Rechte und Notwendige gerichtet, so wird sie schwerlich auf unbesiegbaren Widerstand stoßen*).

*) Der Freiherr v. Stein spricht diese Gedanken in einer nach seiner ungnädigen Entlassung am Anfang d. J. 1807 abgefaßten Denkschrift kräftig aus: „In die bestehenden Landeskollegia drängt sich leicht und gewöhnlich ein Mietlingsgeist ein, ein Leben in Formen und Dienstmechanismus, eine Unkunde des Bezirks, den man verwaltet, eine Gleichgültigkeit, oft eine lächerliche Abneigung gegen denselben, eine Furcht vor Veränderungen und Neuerungen, die die Arbeit vermehren, womit die besseren Glieder überladen sind, und der die geringhaltigeren sich entziehen. Ist der Eigentümer von aller Teilnahme an der Provinzialverwaltung ausgeschlossen, so bleibt das Band, das ihn an sein Vaterland bindet, unbenutzt; die Kenntnisse, welche ihm seine Verhältnisse zu seinen Gütern und Mitbürgern verschaffen, unfruchtbar; seine Wünsche und Verbesserungen, die er einsieht, um Abstellung von Mißbräuchen, die ihn drücken, verhallen oder werden unterdrückt, und seine Muße und Kräfte, die er dem Staat unter gewissen Bedingungen gern

3) Die Verhandlung in der Volksvertretung ist die Form, in der unser ganzes Staatsleben Öffentlichkeit hat. Diese aber ist die notwendige Bedingung des Vertrauens. Die heutige unermeßlich erweiterte Staatsthätigkeit und Staatsverwaltung, mit der unermeßlichen Erweiterung des Finanz- und Creditwesens ertrüge schlechterdings nicht die Heimlichkeit der Kabinetsregierung des vorigen Jahrhunderts; Mißtrauen und Nihilismus wären die Folge. Eine wirkliche Öffentlichkeit ist aber nicht möglich ohne die öffentliche, mündliche Verhandlung in der Volksvertretung.

4) Endlich gewährt die Volksvertretung dem Königtum selbst einen Schutz gegen innere Entartung. Wenn ein Fürst, umgeben von einem Schwarm von Schmeichlern und Höflingen und unfähig das Wirkliche zu sehen, seinen auf Nichtiges gerichteten Launen und Lüsten lebt, dann wird der Hof zum Mittelpunkt der Korruption und des moralischen Verderbens. Oder wenn er, verliebt in persönliche Anschauungen und Neigungen, sich einredet, zum Reformator des Volkslebens berufen zu sein, und wenn er nun die Mittel der Staatsgewalt in Bewegung setzt, um den Unterthanen seine Anschauungen beizubringen, dann entsteht, selbst bei gutem Willen und ehrbarem Leben, eine unerträgliche Tyrannei. Es steht niemandem weniger frei als dem Fürsten, seine persönlichen Empfindungen und Anschauungen zum Maaß aller Dinge zu machen. Es gehört aber eine ungemeine und fast übermenschliche Widerstandskraft dazu, die Stellung eines absoluten Fürsten ohne Einbuße an innerer Bescheidenheit und gesundem Sinn zu ertragen. Die Volksvertretung erleichtert es: die Berührung mit einem fremden, unabhängigen Willen, die Notwendigkeit, fremde Rechte zu achten und auf Kompromisse einzugehen, hemmt die Entwickelung despotischer Neigungen. Die Stimme der Adula-

widmen würde, werden auf Genüsse aller Art verwandt, oder in Müßiggang aufgerieben. Es ist wirklich ungereimt zu sehen, daß der Besitzer eines Grundeigentums oder anderen Eigentums von mehreren Tonnen Goldes eines Einflusses auf die Angelegenheiten seiner Provinz beraubt ist, die ein fremder, des Landes unkundiger, durch nichts mit ihm in Verbindung stehender Beamte ohngenutzt besitzt. Man tödtet also, indem man den Eigentümer von aller Verwaltung entfernt, den Gemeingeist und den Geist der Monarchie, man nährt den Unwillen gegen die Regierung, man vervielfältigt die Beamtenstellen und verteuert die Kosten der Verwaltung (Pertz, Aus Steins Leben, I, 193).

toren beherrscht wenigstens nicht ausschließlich das Ohr des Fürsten. Jenes nichtige Hofkönigtum, das im vorigen Jahrhundert in der Windstille der absoluten und geheimen Cabinetsregierung sich ausbildete, kann in der scharfen Luft der Öffentlichkeit, im Kampf mit entgegenstehenden Mächten und Rechten nicht entstehen. So erhält die Volksvertretung das Königtum kräftig und lebendig. Es ist einer der Grundgedanken in J. M. Mills Betrachtungen über Repräsentativregierung, daß jede absolute Staatsgewalt, die keinerlei Gegengewicht hat, innerlich zu Grunde geht: kein Gemeinwesen hat sich als ein fortschreitendes behaupten können, wenn nicht ein beständiger Kampf zwischen der stärksten seiner Gewalten und einer rivalisirenden Macht stattfand; auf den vollständigen Sieg der einen Macht folgte stets zuerst Stillstand und dann Verfall (S. 108 der deutschen Übersetzung). Mill wendet diesen Gedanken zunächst gegen die absolute Herrschaft einer demokratischen Versammlung. Sie gilt ebenso gegen die absolute Monarchie. Der Antagonismus rivalisirender Kräfte ist eine Lebensbedingung des Königtums.

7. Die parlamentarische Regierungsform. Nach der im obigen vertretenen Ansicht ist die Volksvertretung ein der Monarchie zur Erfüllung ihrer Aufgabe notwendiges Organ; der König bleibt der Träger der Staatsgewalt. Dieser Ansicht steht eine andere gegenüber, welche das Verhältnis umkehrt; sie sieht in der Volksvertretung die Verkörperung des Volkswillens, die Krone ist dem Parlament als ein Organ beigegeben, das Organ der Exekutivgewalt, die sie durch dem Parlament verantwortliche Minister ausübt. Der wirkliche Träger der Staatsgewalt ist dann das Parlament. Diese Ansicht pflegt sich auf England zu berufen, wo die Verfassung eine Wirklichkeit sei, während auf dem Kontinent vielfach ein unwahrer Scheinkonstitutionalismus herrsche.

Der Unterschied der beiden Anschauungen wird praktisch, wenn es sich um die Frage handelt: was soll geschehen, wenn zwischen Krone und Volksvertretung die Übereinstimmung, welche zu jedem Gesetz und zur Aufstellung des Staatshaushalts nach der Verfassung erforderlich ist, nicht zu Stande kommt?

Die Antwort derer, welche im Parlament das Organ des Volkswillens sehen, lautet: dann muß die Krone nachgeben. Oder viel-

mehr, eigentlich kann, wenn die Verfassung vollkommen funktionirt, der Fall gar nicht eintreten. Der König ernennt zu Ministern jedesmal die Führer der Mehrheit im Parlament. Wechselt die Mehrheit, so wechselt der König auch das Kabinet, wenigstens nach gemachter Probe der Neuwahlen. Und so besteht zwischen dem Volkswillen und dem Träger der Krone beständig die vollkommenste Eintracht.

Ohne Zweifel wird das der Fall sein. Freilich möchte jemand sagen: in Wahrheit bestehe hier nicht Eintracht, weil überhaupt nur eine Macht und ein Wille vorhanden sei. Das Königtum ist hier nicht nur nicht Träger der souveränen Gewalt, sondern überhaupt nicht mehr Träger einer Gewalt. Es ist nicht mehr ein wesentliches Konstruktionselement des Staatsbaus, sondern ein dekoratives Beiwerk, das freilich trotzdem nicht ohne einige Wichtigkeit sein mag. Man weiß, wie zäh Handlungshäuser an einer alten Firma festhalten; sie erwirbt Kredit, nachdem der Begründer längst gestorben ist. So würde sich auch das englische Parlament gegen den Fortfall der königlichen Firma sicherlich und mit gutem Grund sträuben: die Krone hat keine Macht gegen das Parlament, aber sie ist eine nicht unbedeutende Macht in der Hand des Parlaments: eine Menge von Widerständen, denen die in eigenem Namen geführte Regierung des Parlaments begegnen würde, sind durch die Krone gebunden. Geringschätzung der Form ist in staatlichen Dingen überall ein Fehler, der sich schwer rächt.

Ist nun also dies der eigentliche Sinn der konstitutionellen Monarchie?

Es ist eine Zeitlang die herrschende öffentliche Meinung gewesen: eine parlamentarische Regierung, wie die englische, entspreche allein dem Geist der Verfassung. Vermutlich war es auch die Meinung eines großen Teils derer, die im Jahre 1848 an dem Entwurf einer preußischen Verfassung arbeiteten. Freilich dürfte es nicht die Meinung der Krone gewesen sein, als sie im Jahre 1850 die jetzt geltende Verfassung als Grundgesetz des Staates veröffentlichte: es war nicht ihre Meinung, mit diesem Akt abzudanken. Und nicht minder ist zweifellos, daß gegenüber jener Meinung von dem Geist der Verfassung die Krone mit Recht auf den Buchstaben sich berufen kann. Die preußische Verfassung weiß nichts von einer parlamen-

tarischen Regierung, sie weiß nur von einer königlichen Regierung, die in der Ausübung der Gewalt in bestimmten, genau bezeichneten Punkten an die Zustimmung der Kammern gebunden ist.

Aber, der Geist der Verfassung! Bestimmt nicht § 99: „Alle Einnahmen und Ausgaben des Staates müssen für jedes Jahr im Voraus veranschlagt und auf den Staatshaushaltsetat gebracht werden. Letzterer wird jährlich durch ein Gesetz festgestellt"; und fügt nicht § 100 noch ausdrücklich hinzu: „Steuern und Abgaben dürfen nur, soweit sie in den Staatshaushaltsetat aufgenommen oder durch besondere Gesetze angeordnet sind, erhoben werden?" Was bedeutet das anders als dies: die Volksvertretung hat das Recht, einer Regierung, die nicht ihr Vertrauen besitzt, die Mittel zur Führung der Geschäfte zu verweigern? Da nun die Staatsthätigkeit nicht eingestellt werden kann, so ist damit der Volksvertretung die Macht und also, dem Geist der Verfassung nach, auch das Recht beigelegt, den Rücktritt des Ministeriums zu erzwingen.

Aber warum hat die Verfassung, wenn das ihre Meinung war, sie nicht ausdrücklich gesagt? Warum heißt es nicht: wenn die Finanzvorlage nicht die Zustimmung der Volksvertretung findet, dann muß der König ein neues Ministerium ernennen, das das Vertrauen des Hauses der Abgeordneten besitzt? Sie ist doch sonst nicht so ängstlich auf Kürze bedacht. Weil es selbstverständlich war? Das können doch nur diejenigen meinen, die in der Abschaffung der Monarchie den zwar nicht ausgesprochenen, aber selbstverständlichen Sinn der Verfassung sehen; denn ein König, der zu Ministern nur Personen wählen darf, die ihm in irgend welcher Form bezeichnet werden, mag noch Träger der Krone sein, Träger der Staatsgewalt ist er nicht mehr. War also die Abschaffung der Monarchie die Meinung der Verfassung? Sicherlich nicht nach der Auffassung der Krone. Ich denke auch nicht nach der Meinung des preußischen Volks; vielleicht darf man sogar sagen: das Königtum hat in ihm tiefere Wurzeln als Volksvertretung und Verfassung selbst.

Es wird also nichts übrig bleiben als anzunehmen, daß die Verfassung wirklich eben das meint, was sie sagt: zur Feststellung des Staatshaushalts ist, wie zu einem Gesetz, die freie Zusammenstimmung der Krone und der beiden Häuser des Landtages erforder-

lich. Was geschehen soll, wenn diese nicht zu Stande kommt, das sagt sie überhaupt nicht, weder ausdrücklich, noch stillschweigends. Sie hat also hier eine Lücke, und zwar nicht eine zufällige, sondern eine notwendige Lücke. Die Verfassung zeigt keinen Weg, die Zusammenstimmung, wenn sie nicht von selbst eintritt, herbeizuführen, weil sie ihn nicht zeigen kann. Sie stellt den regelmäßigen Gang des Staatslebens auf die freie Übereinstimmung zweier (formell dreier) von einander unabhängiger Faktoren; was geschehen soll, wenn die Übereinstimmung ausbleibt, sagt sie nicht, und kann sie nicht sagen. Der einzig mögliche Weg wäre, daß sie in diesem Fall dem einen Faktor das Recht gebe, den anderen zu nötigen. Damit aber höbe sie sich selber auf: wir hätten dann nicht eine konstitutionelle Monarchie, sondern entweder eine absolute Monarchie mit beratenden Ständen oder eine Republik unter monarchischen Formen. Sie läßt also hier einen leeren Raum, der Wirklichkeit überlassend, ihn zu erfüllen. Kommt ein sogenanntes Finanzgesetz nicht zu Stande, so kann verfassungsmäßig gar nichts geschehen, es können verfassungsmäßige Ausgaben nicht gemacht werden, der Staat könnte verfassungsmäßig überhaupt stillstehen, bis die beiden Faktoren von selbst wieder übereinkommen. Von einer verfassungsmäßigen Pflicht des Königs, die Minister zu wechseln, ist so wenig die Rede, als von einer verfassungsmäßigen Pflicht der Wähler oder der Abgeordneten, ihre Ansichten zu ändern, damit eine verfassungsmäßige Führung der Staatsgeschäfte möglich werde.

Also auf die Frage, was nach dem geltenden Recht geschehen soll, wenn die Übereinstimmung nicht zu Stande kommt, ist es nicht möglich, eine Antwort zu geben. Dagegen ist eine Antwort auf die Frage möglich: was dann geschehen wird? Da eine Unterbrechung der Staatsthätigkeit thatsächlich nicht möglich ist (wenigstens nicht der Verwaltung und Rechtsprechung, die Gesetzgebung, die ihrer Natur nach nicht kontinuirliche Thätigkeit ist, bleibt ja in der That stillstehen), so wird die stärkste der rivalisirenden Gewalten einstweilen ohne Zustimmung der anderen regieren; unverfassungsmäßig, aber mit innerer Notwendigkeit. Sie könnte verfassungsmäßig sagen: da wir eure Zustimmung nicht zu gewinnen vermögen, so tritt jetzt, da wir so wenig, als ihr, von unserer pflichtmäßigen Überzeugung

Wie das preußische Königtum nicht darauf zugeschnitten ist, einer Parlamentsregierung den königlichen Namen zu leihen, so ist auch das ganze Staatswesen nicht auf eine parlamentarische Regierung zugeschnitten. Eine solche ist möglich, wo die Staatsthätigkeit wenig umfangreich ist, wo eine für den Staat erzogene Aristokratie die politische Tradition erhält und wo das Volk durch Selbstverwaltung politisch geschult ist. So ist es in England. Die Minister sind hier nicht Verwaltungsbeamte, die ein Heer von Beamten regieren, sondern unabhängige große Herren, welche zeitweilig die auswärtigen Geschäfte des Landes führen und die großen Gesichtspunkte der inneren Politik vertreten. In einem Lande dagegen, wo die staatliche Verwaltung sehr entwickelt und ein Heer von Beamten zu regieren und beaufsichtigen ist, da würde eine Regierung durch wechselnde Parteiführer schwere Gefahren mit sich führen. Zweierlei wäre möglich: entweder würden politische Führer, die nicht der Beamtenschaft angehören, zeitweilig an die Spitze der einzelnen Verwaltungszweige treten oder es müßten Beamte, die außerdem auch im Parlament eine Rolle spielen, die Ministerien übernehmen, wenn ihre Partei in der Mehrheit wäre. Beides wird nicht wünschenswert sein. Im letzteren

Monarchie, 4 A., I, 629). Nicht ganz mit Unrecht. In der That würde dadurch eine wesentliche Verschiebung des Verfassungsrechts bewirkt worden sein. Es wäre dadurch die Regierung ohne Vereinbarung über den Haushalt *verfassungsmäßig* gemacht und also das Ministerium formell von der Notwendigkeit, die Übereinkunft zu suchen, befreit worden. Die Verfassung will aber, so muß man annehmen, durch die Aussicht auf die *Notwendigkeit einer unverfassungsmäßigen* Regierung für den Fall, daß keine Verständigung erreicht wird, beide Teile zum ernstlichen Suchen der Verständigung anhalten.

Dagegen würde es zur Erleichterung der Verständigung und zur Verhütung von Konflikten beitragen, wenn sich bei der Volksvertretung die Auffassung von dem Budgetrecht mehr und mehr befestigte, die Gneist in seiner Schrift über Gesetz und Budget (1879) ausführt. Es kann dieses Recht nicht die Bedeutung haben, daß das Abgeordnetenhaus durch Verwerfung des Finanzgesetzes alle Verpflichtungen des Staates zu Zahlungen aufheben kann; es kann nur bedeuten, daß Veränderungen in der gesetzlich bestehenden Besteuerung und ebenso wesentliche Änderungen in der Verwendung der Einkünfte der Zustimmung der Volksvertretung bedürfen. Die Beschränkung des Budgetrechts auf diesen Inhalt, die übrigens in mehreren Verfassungsurkunden deutscher Staaten ausdrücklich sich findet und die auch dem geltenden englischen Recht entspricht, würde seine wirkliche Bedeutung nicht vermindern, sondern stärken.

Kompromisse unterbrochen und an ihre Stelle treten Konflikte, und Konflikte, da das Staatsleben nicht stillzustehen vermag, werden zu Machtfragen. Wer die Macht in Händen hat, geht dann in seinem Sinne vor" (Hahn, Fürst Bismarck, I, 88).

Bekanntlich wurde diese Auffassung damals von der großen Mehrheit des Abgeordnetenhauses mit Erbitterung bekämpft. Aus der obigen Rede wurde das Schlagwort gebildet: Macht geht vor Recht. Heutzutage wäre selbst dieses Schlagwort wahrscheinlich viel weniger als damals geeignet, Erbitterung zu erregen; daß es in politischen Dingen sich nicht blos um Rechts-, sondern auch um Machtfragen handelt, ist eine Wahrheit, die der jüngeren Generation sehr geläufig, vielleicht allzu geläufig geworden ist. Jedenfalls dürfte gegenwärtig die Ansicht bei einem großen Teil der Bevölkerung kaum auf Widerspruch stoßen, daß die Krone unter Umständen den Entschluß fassen möge, auf eigene Verantwortung zu handeln. Wenn sie leichtfertig und aus frivolen Anlässen die verfassungsmäßigen Rechte der Volksvertretung mißachtete, so würde sie dadurch selbst ihre Stellung untergraben, denn diese beruht zuletzt auf dem Vertrauen und der Anhänglichkeit des Volkes; und ein unverfassungsmäßiges Regiment ist unter allen Umständen geeignet, Mißtrauen und Haß zu erregen. Wenn dagegen das Königtum den Mut hat, in nationalen Lebensfragen der Mehrheit des Abgeordnetenhauses gegenüber an seiner eigenen Überzeugung festzuhalten, so wird es mit gutem Gewissen sich sagen dürfen, daß es damit nicht die Verfassung breche, sondern nur sich selber und seinem Volke treu bleibe. Das preußische Königtum ist ein anderes, als das englische oder belgische, und es kann nicht von daher seine Vorbilder entlehnen; es kann sie — tantum sui similis — nur aus seiner eigenen Geschichte und seiner thatsächlichen Stellung in der Gegenwart entnehmen*).

*) Es mag hier noch erwähnt werden, daß in der Konfliktszeit von der Regierung ein Entwurf zur Ergänzung des § 99 eingebracht wurde, dahin lautend: wenn Übereinstimmung über den Staatshaushalt nicht erreicht wird, so soll der letzte gesetzlich festgestellte Etat bis zur Vereinbarung eines neuen in Kraft bleiben. Das Abgeordnetenhaus lehnte diesen Entwurf zur Beseitigung der Verfassungslücke „als vollständige Aufhebung des § 99" ab (v. Rönne, Staatsrecht der preuß.

Dasein ein großes Heer eine beständige Bedrohung für die Verfassung des Landes ist, wie die Geschichte Frankreichs und Spaniens im letzten Jahrhundert mit nur zu großer Deutlichkeit lehrt. Der Soldat hängt an der Person, nicht an der Form. Ist sonach die Treue des Heeres der eigentliche Grundpfeiler, auf dem die Sicherheit des Landes und der Landesverfassung ruht, so muß die Schwächung dieses Gefühls als eine Minderung der Sicherheit angesehen werden. Daß nun das Zurücktreten des Königs hinter Minister, die ihm durch die Kammermehrheit bezeichnet wären, in diesem Sinne wirken müßte, liegt auf der Hand. Wird die Politik des Landes vom Parlament gemacht, treten mit dem Wechsel der Wahlen wechselnde Parteiminister an die Spitze der Armeeverwaltung, dann wird auch das Heer sich als im Dienst des Parlaments stehend fühlen; Politik und Parteigeist dringen ein, ehrgeizige Offiziere beginnen die Aussichten auf den verschiedenen Seiten zu erwägen und der erste Schritt zum Pronunziamento ist gethan. Vielleicht würde bei der Sinnesart unseres Volks und der Zusammensetzung unseres Heeres der letzte nie gethan, aber schon der erste würde die Zuverlässigkeit und Kraft des Heeres empfindlich schwächen.

Daß unter solchen Umständen die Volksvertretung eine schwierige Stellung hat, ist nicht zu verkennen. Sie ist in der Verfassung ein sehr vornehmes, aber in der Wirklichkeit nicht ein sehr starkes Organ. Ihrer verfassungsmäßigen Stellung nach wird sie der Regierung gegenüber leicht das Gefühl haben, ihre Auftraggeberin und Aufseherin zu sein, vertritt sie doch das Volk, das in den Wahlen seinen Willen kundgiebt; was vertritt dagegen die Regierung? Den Willen eines Mannes. — Aber der Vornehmheit entspricht nicht die wirkliche Macht und Autorität. Das folgt schon aus der Art ihrer Zusammensetzung. Sie ist der Volksversammlung, die ja auch zu ihrer Bildung regelmäßig mitwirkt, darin ähnlich, daß sie aus einer Vielheit von Personen besteht, die ohne Gewähr der Sachkunde ausgewählt sind und ohne dauernden Zusammenhang und ohne eigentliche Organisation politische Arbeit verrichten sollen. Dagegen erscheint die Beamtenschaft als ein mit großer Sorgfalt gebildetes Organ: die geregelte Vorbereitung giebt die Gewähr der Sachkunde aller Glieder, und die innere Organisation fügt die Glieder zu einem

Fall würde die Rückwirkung auf die Beamtenschaft in der Richtung sich geltend machen, daß alle Ehrgeizigen nach Parlamentssitzen und nach der Gunst der Parteien und Parteiführer strebten. Damit würde sich nicht nur die Disciplin lockern, sondern es würde auch in der Amtsführung der politische Gesichtspunkt auf Kosten des sachlichen sich vordrängen; der Beifall der Partei, die Gewinnung von politischen Freunden, die Einschmeichelung bei den Wählern würde für den strebsamen Beamten das nächste Ziel. In dem anderen Fall würde unter einem der Sache und des Regierens unkundigen Mann, der dem Namen nach die Verantwortung trüge, in Wahrheit eine geheime und unverantwortliche, subalterne Büreauregierung die Angelegenheiten in der Hand haben und das Amt für die eigenen Interessen ausbeuten; namentlich dann, wenn sie selbst mit dem Parteiführer wechselte. Die Stellen würden dann als gute Beute vergeben und die Verwaltung in Korruption untergehen. — Ein Beamtenstaat verlangt Minister, die, aus der Beamtenschaft hervorgehend, von der Krone an die Spitze der Verwaltung gestellt werden. Auch hier werden Fehlgriffe vorkommen, zufällige Neigungen und Abneigungen werden ihr Spiel treiben, im ganzen wird es doch der sicherste Weg sein, sachkundige und regierungsfähige Vorsteher für die großen Verwaltungszweige zu gewinnen und den Parteigeist den Staatsämtern fern zu halten. Etwas von dem Wesen des dauernden, über den Parteien stehenden Königtums wird sich dem ganzen Beamtentum mitteilen.

Dazu kommt ein Zweites: in Preußen ist das Heer ein überaus wichtiges Stück des Staatslebens. Für die Masse des Volks bildet die Zugehörigkeit zum Heer die stärkste Beziehung zum Staat. Nicht als Wähler, sondern als Soldat fühlt sich der gemeine Mann als Glied des Staates. Der Dienst im Heer ist ein wesentliches Stück seines Lebens; wird er, so lange er dauert, als Last empfunden, so macht er doch auch den Stolz des Mannes aus: als Soldat ist er ein Glied jener Macht, welche die Geschicke der Völker entscheidet, er hat darin seinen bestimmten Platz und auch auf ihn ist in der europäischen Politik gezählt. Für das Heer ist nun wieder die Beziehung zur Dynastie ein wesentliches und unersetzliches Moment. In der Dynastie hat der Staat oder das Volk konkret-persönliches Dasein; es bilden sich jene Gefühle der Anhänglichkeit und Treue, ohne deren

einer Altersgrenze, durch Ausschließung der Frauen. In der Regel ist das Wahlrecht noch weiter, z. B. durch Rücksicht auf den Besitz oder auf die Bildungsstufe begrenzt. Erst in jüngster Zeit sind derartige Schranken mehr und mehr gefallen. Die deutsche Reichsverfassung verleiht das Stimmrecht allen unbescholtenen Deutschen, die das 25. Lebensjahr erreicht haben, allein mit Ausschluß der Empfänger öffentlicher Armenunterstützung. In Frankreich ist die Altersgrenze für das allgemeine Stimmrecht sogar auf das 21. Lebensjahr herabgesetzt.

Es fehlt nicht an denkenden Männern, denen diese Ausdehnung des Wahlrechts weder im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt, noch der Freiheit zu liegen scheint. Rümelin nennt in einem Aufsatz über den Wahlmodus für den Reichstag (Reden und Aufsätze, neue Folge) das allgemeine Stimmrecht eine übereilte und rohe Form der Bildung einer so wichtigen Körperschaft. Alle drei Jahre werden Wählerschaaren, die sonst ohne inneren Zusammenhang und Organisation sind, zusammengerufen, einer oft recht wüsten Wahlagitation ausgesetzt, und geben dann einem durch ein Komitee ihnen bezeichneten Mann ihre Stimme. Was kann einer so gewählten Versammlung für Autorität zukommen? Rümelin denkt an eine Wahl des Reichstages durch die einzelnen Landtage als Wahlkörper, ohne Beschränkung der Wählbarkeit auf ihre Mitglieder.

Gewiß kann das allgemeine Stimmrecht nicht für ein vollkommenes Verfahren zur Bildung eines politischen Organs gehalten werden. Doch wird es, einmal eingeführt, schwerlich durch ein besseres ersetzt werden, und vielleicht läßt es auch eine Rechtfertigung zu. Vor allem vermeidet es die Gehässigkeit, die jedem Censuswahlrecht anhängt, welches immer den Besitz als privilegirt und den Staat als Unternehmung der Besitzenden erscheinen läßt; was um so gehässiger wirken müßte, als die Ausgeschlossenen bei uns mit Recht sagen könnten: durch den dreijährigen Dienst und die indirekten Steuern seien sie zu den Staatslasten in erster Linie herangezogen. Auch das ist ein Vorteil, daß mit dem allgemeinen Stimmrecht der auf Verfassungsänderung gerichteten Agitation ein Haupttummelplatz entzogen ist. Und vielleicht hat es außer diesen negativen Vorzügen doch auch positive. Wenn es sich bei politischen Wahlen nicht darum

festen, einheitlich und stetig funktionirenden Körper zusammen. Dazu kommt, daß bei den Beamten die Notwendigkeit der Funktion viel greifbarer, die Wirksamkeit viel unmittelbarer ist. Jeder Landrat oder Amtsrichter hat eine bestimmte Aufgabe, die auf ihn rechnet. Dagegen wird auf die Thätigkeit des Abgeordneten gar nicht mit gleicher Bestimmtheit gezählt, er mag kommen oder nicht, er mag sich der Mitarbeit ganz entziehen: die Dinge gehen ruhig ihren Gang.

Wo die thatsächliche Macht der äußeren Stellung nicht entspricht, da bildet sich leicht eine gewisse Reizbarkeit aus; man achtet um so eifersüchtiger auf die gebührende Achtung und Rücksichtnahme, je weniger man ihrer gewiß ist. Und diese Reizbarkeit wirkt dann wieder auf der anderen Seite als Herausforderung. So ist die Disposition zu Reibungen und Konflikten da. Es wird das ein unvermeidlicher Übelstand sein: eine Volksvertretung, die nicht regiert, ist geneigt zu abfälliger Kritik; und eine Regierung, die ihre Autorität nicht von dem Parlament ableitet, wird geneigt sein, diese Kritik mit der Mißachtung des Sachverständigen gegen den Laien abzulehnen. Politische Selbstbeherrschung auf beiden Seiten ist das einzige Mittel das Übel zu überwinden.

8. Mit einem Wort gehe ich noch auf die viel verhandelte Frage des Wahlrechts ein. Der rationalistische Liberalismus pflegte hierbei von dem Recht des Einzelnen, zu wählen und gewählt zu werden, auszugehen. Vielleicht ist es zweckmäßiger von dem Interesse und dem Recht des Ganzen, die zu seiner Erhaltung notwendigen Organe zu bilden und hierfür die Mitwirkung der Einzelnen in Anspruch zu nehmen, auszugehen. Jene Anschauung gehört eigentlich dem mittelalterlichen Ständestaat an, wo der Einzelne mit Eigenrechten dem Träger der Staatsgewalt, die auch als eine Summe von begrenzten Eigenrechten erschien, gegenüberstand. In dem modernen Staat mit dem scharf ausgeprägten Begriff der Staatssouveränität giebt es derartige Rechte nicht; der Abgeordnete ist hier nicht Vertreter persönlicher oder ständischer oder kommunaler Rechte und Interessen, sondern politisches Organ des Volks. Dem entspricht, daß auch das Wahlrecht nicht ein eigenes, sondern ein von Staatswegen verliehenes Recht ist, das immer und überall mit Rücksicht auf die Tauglichkeit zu dieser Funktion begrenzt wird, z. B. durch Feststellung

Drittes Capitel.

Umfang und Grenzen der Staatsthätigkeit.

1. Bei der Abgrenzung der Staatshätigkeit gegen die freie Thätigkeit der Einzelnen wird als allgemeinster Grundsatz gelten: die Regulirung oder die Ersetzung der Thätigkeit der Einzelnen durch Staatsthätigkeit ist nicht weiter auszudehnen, als notwendig ist. Was ohne Gefährdung des Gesammtinteresses den Einzelnen und den kleineren Kreisen überlassen werden kann, muß ihnen überlassen bleiben. Das fordert sowohl die Rücksicht auf die Freiheit als auf das Gesammtinteresse: jede Minderung der spontanen Thätigkeit der Einzelnen ist Kraftverlust unter dem Gesichtspunkt der Gesammtheit, und Verlust an Freude und eigentümlicher Bildung für den Einzelnen.

Wie weit erstreckt sich der Umfang dieser Notwendigkeit? Ist es möglich, ihn durch eine allgemeine Formel zu bestimmen?

Zwei hervorragende politische Denker haben die Beantwortung dieser Frage zum Gegenstand eigener Abhandlungen gemacht: W. v. Humboldt in den schon 1791 geschriebenen, aber erst 1851 vollständig gedruckten „Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen", und J. St. Mill in der Abhandlung „über die Freiheit" (deutsch im 1. Bd. der gesammelten Werke). Sie kommen beide auf dieselbe Formel: der Staat, so faßt Humboldt, von Kant ausgehend, seine Ansicht, „enthalte sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst und gegen auswärtige Feinde notwendig ist" (S. 39). Und Mill erklärt: „der einzige Zweck, der Menschen berechtigen kann, vereinzelt oder vereinigt die Freiheit Anderer zu beschränken, ist Selbstschutz, die einzige Absicht, in der man gegen ein Mitglied der gesitteten Gemeinschaft Gewalt gebrauchen darf, ist die, Unheil für Andere zu verhüten; sein eigenes Wohl ist kein ausreichender Grund hierfür" (S. 9). — Es ist die Formel der liberalistischen Staatsauffassung: die Aufgabe des Staats ist: Sicherheit für Leben, Freiheit und Eigentum gegen äußere und innere Feinde.

Die Formel sieht sehr einfach und bestimmt aus. Um zu ent-

handelt, Interessengruppen zur Vertretung zu berufen, oder gar Verwaltungskörperschaften zu bilden, sondern den mehr oder minder bewußten Instinkten und Anschauungen der Gesammtheit zum Ausdruck zu verhelfen, so wird das allgemeine Stimmrecht vielleicht in Anspruch nehmen dürfen, hierzu das am meisten geeignete Verfahren zu sein. Man hat in tadelnder Absicht darauf hingewiesen, daß dem allgemeinen Stimmrecht die Ultramontanen und die Socialdemokraten die größten Erfolge verdankten. Ich wüßte nicht, was zu seinem Lobe besseres gesagt werden könnte. Hätte ein anderes Wahlverfahren den Erfolg gehabt, diese beiden Gruppen der Volksvertretung überhaupt fern zu halten, so wäre die Folge gewesen, daß die Regierung an einer Politik festgehalten hätte, die erhebliche Bruchteile der Bevölkerung dem Staat immer mehr entfremdet hätte. Der kräftige Widerstand des Centrums und die überaus rührige Agitation der Socialdemokratie, welche in der That ohne das allgemeine Stimmrecht sich schwerlich in dem Maaße hätten durchsetzen können, hat den Staat dahin gebracht, mit seinen katholischen Unterthanen Frieden zu schließen und den Weg der socialen Reformen zu beschreiten.

Sollte dennoch eine Einschränkung des allgemeinen Stimmrechts unabwendbar scheinen, so möchte als die einzige ungefährliche Form die Hinaufrückung der Altersgrenze anzusehen sein. Vielleicht wäre etwa das 28. Lebensjahr nicht zu hoch gegriffen; in der Regel ist der Dienst im stehenden Heer dann beendet und ein eigener Hausstand gegründet, in dem die ersten Elemente des Regierens gelernt werden. Jeder Ausschluß von Klassen der Bevölkerung wäre ein höchst bedenklicher Schritt.

schränkende Kraft verliert. Der Einzelne kann ja schlechterdings nichts thun und nichts unterlassen, was nicht für die Interessen Anderer Folgen hat: ob ein Bauer seinen Acker gut oder schlecht bestellt, ob ein Fabrikant oder Kaufmann mit Redlichkeit und Geschick seine Arbeit thut, ob ein Lehrer oder Schriftsteller wahre oder falsche Ansichten hat und ausspricht, das wirkt immer in irgend welchem Umfang auf das Ergehen Anderer und zuletzt der Gesammtheit zurück; und es könnte demnach unter dem Schutz jener Formel: Unheil für Andere zu verhüten, die Gesetzgebung die gesammte persönliche und wirtschaftliche Lebensbethätigung in ihren Kreis ziehen.

Man sieht, die Formel ist genau eben so weit und unbestimmt, als die andere, gegen welche sie aufgerichtet wird: Aufgabe des Staats ist die Wohlfahrt der Gesammtheit. Auf keinen Fall ist sie ausreichend in Einzelfragen unmittelbar zu entscheiden; das kann immer nur durch konkrete Erwägung dieses bestimmten Falles unter diesen bestimmten Umständen geschehen, und diese Erwägung wird zuletzt immer auf die zu erwartenden Wirkungen der fraglichen Maßregel für die Wohlfahrt der Gesammtheit und der Einzelnen zurückgehen. Das ist schließlich auch Mills Meinung und dem entspricht sein wirkliches Verfahren; wie denn auch Humboldts letzter Maßstab bei der Beurteilung der Staatsthätigkeit ist: wie weit durch sie die Kraft und Thätigkeit des Einzelnen gefördert werden.

2. Vielleicht lassen sich nun für diese Erwägung gewisse leitende Gesichtspunkte aufstellen. Mir scheinen als solche die folgenden beiden gelten zu können:

1) Die Staatsthätigkeit ist um so **notwendiger**, je unmittelbarer ein Thätigkeitsgebiet für das Leben der Gesammtheit Wichtigkeit hat, und je weniger durch spontane Thätigkeit der Einzelnen oder der kleineren Kreise eine befriedigende Lösung der Aufgaben gesichert ist.

2) Die Staatsthätigkeit ist um so **möglicher**, je mehr es sich um gleichartige und unpersönliche, kontrolirbare und erzwingbare Dinge handelt; umgekehrt: je persönlicher und individualisirter, je weniger dem Zwang und der Kontrole zugänglich ein Thätigkeitsgebiet ist, desto mehr entzieht es sich der öffentlichen Regelung.

Es ist nicht meine Absicht, aus diesen beiden Gesichtspunkten

scheiden, ob eine Maßregel innerhalb der Grenzen der Staatsthätigkeit liegt, braucht man, so scheint es, sie blos an die Formel zu halten: betrifft sie Dinge, die nur den Einzelnen angehen, so ist sie verwerflich. — Bei näherem Zusehen zeigt sich freilich bald, daß die Anwendbarkeit der Formel durchaus nicht eine so einfache und unmittelbare ist. Ist Trunkenheit Grund zum Einschreiten der Gesammtheit gegen den Einzelnen? Es scheint nicht: was wäre denn meine Angelegenheit, wenn nicht die Regelung meiner leiblichen Diät? Mill ereifert sich gegen die Tyrannei der Temperenzler, wie sie im Verkaufsverbote von Spirituosen in einigen amerikanischen Staaten zu Tage trete. Doch giebt er zu, daß Personen, die unter dem Einfluß starker Getränke früher Gewaltthätigkeiten gegen Andere sich haben zu Schulden kommen lassen, mit Recht einer gesetzlichen Beschränkung in der Weise unterworfen werden könnten, daß jeder neue Fall von Trunkenheit sie strafbar machte: solche vergingen sich eben nicht blos gegen ihre eigene Wohlfahrt, sondern zugleich gegen fremdes Recht. Aber ist dies der einzige Fall, in dem die Trunkenheit für Wohl und Wehe Anderer Folgen hat? Offenbar nicht: auch der Trunkenbold, der nicht zu Gewaltthätigkeiten neigt, ruinirt nicht blos sich selbst, sondern auch seine Familie und schädigt dazu die Gemeinde, indem er ihre Leistungsfähigkeit vermindert und vielleicht ihre Lasten vermehrt. Nach demselben Princip könnte also auch er bestraft werden. Und wo ist dann das Ende? Und mag dann nicht auch das Verbot des Verkaufs von Getränken zu den Vorkehrungen gerechnet werden, die der Staat trifft, um Vergehungen vorzubeugen, ein Verfahren, das natürlich auch Mill unter Umständen für durchaus gerechtfertigt hält? — Liegt das Verbot der Sonntagsarbeit innerhalb der Grenzen der Staatsthätigkeit? Es scheint nicht: ob der Einzelne an einem bestimmten Tage der Woche arbeiten will oder nicht, ist doch seine Sache. Dennoch findet Mill das Verbot wenigstens der Fabrikarbeit gerechtfertigt, „weil sonst einige Personen durch ihre Sonntagsarbeit den Anderen die gleiche Notwendigkeit auferlegen könnten"; natürlich, sind Einige bereit zu arbeiten, so wird der Fabrikant die Anderen nötigen, vielleicht gegen seinen eigenen Wunsch, auch er selbst wird durch die Konkurrenz genötigt.

Es liegt auf der Hand, daß auf diese Weise das Princip jede be-

im Innern Aufgaben des Staats sind, ist niemals bezweifelt worden; sie machen den ursprünglichen Inhalt aller Staatsthätigkeit aus. Der entwickelte Staat hat aber überall weitere Gebiete in den Kreis seiner Thätigkeit gezogen, man pflegt sie mit dem Namen der Kultur- oder Wohlfahrtsverwaltung zu bezeichnen. Es gehören dahin: Verkehrswesen und Landeskultur, Unterricht und Erziehung, Wissenschaft und Kunst, Armenpflege und Sanitätswesen, Sittenpolizei und Kirchenpolitik. Daneben steht als ein eigentümliches Gebiet die Finanzverwaltung mit mehr oder minder ausgedehntem Staatseigentum und Staatsunternehmung.

Hier beginnt nun das streitige Gebiet. Der jugendliche Humboldt will diese ganze Thätigkeit abschneiden; sie bildet, da sie auf die positive Förderung der Wohlfahrt ausgeht, Übergriffe in das Gebiet, das den Einzelnen überlassen bleiben sollte. Sie mag, so scheint ihm, Güter hervorbringen, die sonst nicht entstehen würden, aber eben dadurch vermindert sie die Kraft und den Unternehmungsgeist, die spontane Thätigkeit und die individuelle Entwickelung der Bürger: sie vermehrt den Stoff auf Kosten der Form.

Wenn jedoch irgend eine Wahrheit in dem Worte ist, daß das Wirkliche in der Geschichte auch das Vernünftige ist, dann wird man die Ausbildung der staatlichen Wohlfahrtsverwaltung nicht für etwas schlechthin Verkehrtes und Willkürliches ansehen können. Denn offenbar ist sie mit geschichtlicher Notwendigkeit erwachsen. Die Keimpunkte, von denen die Entwickelung ausgegangen ist, sind das Heerwesen und die Kirchenhoheit. Die steigende Ausbildung der Wehrkraft der modernen Staaten in Gestalt des stehenden Heeres steigerte in gleichmäßigem Fortschritt das finanzielle Bedürfnis, und dies führte zur fortschreitenden Ausdehnung der Kameralverwaltung: ihre Aufgabe wurde mehr und mehr die Erschließung aller wirtschaftlichen Hülfsquellen und die Entwickelung aller wirtschaftlichen Kräfte des Landes. So wurde die Ausbildung des Verkehrswesens, die äußere und innere Kolonisation, die Unterstützung der Manufaktur und des Handels oder auch geradezu die Staatsunternehmung auf diesem Gebiet, die Fürsorge für Landeskultur, die Hebung des allgemeinen und des gewerblichen Unterrichts Gegenstand der Staatsthätigkeit. Dem kam entgegen, daß der Staat von Anfang an mit der Kirche aufs engste

das ganze Gebiet der Staatsthätigkeit zu konstruiren. Ich begnüge mich, an ein paar Punkten ihre Bedeutung zu zeigen.

Aus dem ersten Gesichtspunkt folgt, daß zwei Stücke notwendig Gegenstand der Staatsthätigkeit sind: die Regelung der auswärtigen Beziehungen in Krieg und Frieden, und die Friedensbewahrung im Innern. Beides liegt auf der Hand und bedarf nicht der Ausführung. Wo Kriegführung und Friedensschließung den einzelnen Gliedern überlassen wäre, da bestände überhaupt keine Gemeinschaft, und die isolirten Einzelnen wären die Beute jeder nach außen geschlossen auftretenden Gruppe. Nicht minder ist einleuchtend, daß die Friedensbewahrung im Innern und die hierzu notwendigen Vorkehrungen, Rechtsbildung und Rechtsverwaltung, Sache der Gesammtheit als solcher sind. Unparteilichkeit der Rechtsbildung und der Rechtsentscheidungen, sowie Kraft und Sicherheit ihrer Durchführung ist Lebensbedingung der Gesammtheit: der innere Friede beruht darauf und auf diesem die Kraft, mit der ein Gemeinwesen sich selbst zu erhalten und geltend zu machen im Stande ist. Gesichert aber wird das Recht nur durch die Macht; darum ist die Staatsgewalt, als die Inhaberin der Zwangsgewalt, notwendig auch die Trägerin der Rechtsbildung und Rechtsverwaltung. An sich wäre es nicht undenkbar, daß die Handhabung des Rechts den Einzelnen überlassen bliebe: die Parteien in einem Rechtshandel könnten etwa einen Dritten zum Schiedsrichter wählen, der nach den Rechtsgewohnheiten oder auch nach einem von einem Rechtsgelehrten ausgearbeiteten und von den Parteien angenommenen Rechtssystem entschiede. Aber seinen Zweck unter dem Gesichtspunkt der Gesammtheit erfüllt das Rechtssystem erst, wenn es mit zwingender Gewalt ausgestattet ist, die auch den, der sich nicht freiwillig seinem Spruch unterwirft, unter das Recht beugt. Übrigens wird auch eine sachgemäße und unparteiische Handhabung des Rechts am meisten gesichert sein, wenn es durch hierzu bestellte Staatsorgane verwaltet wird; wobei denn natürlich nichts hindert, daß der Staat zur Lösung dieser Aufgabe auch die Einzelnen als Geschworene, Schöffen, Schiedsrichter u. s. w. heranzieht, und ebenso wenig, daß die Organe der Rechtsprechung mit besonderen Vorsichtsmaßregeln gegen einen illegitimen Einfluß der Machthaber umgeben werden.

Daß die Selbsterhaltung nach außen und die Friedensbewahrung

Bedeutung: je mehr es sich um gleichartige und unpersönliche Thätigkeit handelt, desto weniger ist es bedenklich, falls wesentliche Zwecke des Gesammtlebens es erfordern, sie in den Kreis der öffentlichen Regulirung oder Bethätigung zu ziehen; je mehr es dagegen um die Bethätigung des eigentümlichen und persönlichen Lebens sich handelt, desto stärker werden die Bedenken gegen öffentliche Regulirung oder Unternehmung, desto notwendiger die Vorkehrungen zum Schutz der Freiheit.

Im allgemeinen kann man nun sagen: das erste Merkmal, Unpersönlichkeit und Gleichartigkeit der Leistungen ist in weitem Maße der wirtschaftlichen Produktion und dem wirtschaftlichen Verkehr eigen, und zwar um so mehr, je mehr sie sich der Massenproduktion und dem Massenverkehr nähern. Dagegen sind die großen Gebiete des geistigen, des häuslich-familienhaften und des geselligen Lebens durchaus individualisirt-persönlicher Natur, und ihr Wert beruht wesentlich auf ihrer Individualisirung. Zugleich sind die wirtschaftlichen Leistungen in weitem Umfang kontrolirbar und erzwingbar; dagegen sind Fühlen und Denken, Meinungen und Überzeugungen, Sitten und Lebensgewohnheiten des Hauses und des geselligen Verkehrs der Überwachung und Beeinflussung durch Gesetz und Polizei wenig zugänglich, und soweit derartige Versuche dennoch stattfinden, wirken sie leicht störend und verderblich.

3. Wenn ich mich nicht täusche, entspricht die Entwickelung des Staats im letzten Jahrhundert im ganzen und großen der Forderung dieser Formel. Sie läßt sich nach dem Schema darstellen: der Staat zieht sich von dem Gebiet des geistig-persönlichen Lebens mehr und mehr zurück, dagegen dehnt er auf dem Gebiet des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lebens seine Thätigkeit mehr und mehr aus.

Was zunächst den letzteren Punkt betrifft, so kann ich mich für die Thatsache auf früher Gesagtes beziehen. Die fortschreitende Ausdehnung der Staatsunternehmung ist für den modernen Staat von seinen Anfängen im 17. Jahrhundert bis auf die Gegenwart hin charakteristisch. Nicht minder gehört ihm die Ausbildung der Fürsorge für die Wohlfahrt der schwächeren Glieder der Gesellschaft in Gestalt der öffentlichen Armenpflege und des öffentlichen Unterrichtswesens an. Hat er die ständische und zünftige Regulirung des wirt-

verwachsen, deren Kulturaufgaben mehr und mehr an sich zu ziehen genötigt wurde, seitdem die innere Kraft der Kirche erschlaffte, und besonders seitdem verschiedene Bekenntnisse innerhalb desselben Staatsgebiets neben einander bestanden. So ging allmälig das Almosenwesen der Kirche in die staatlich regulirte Armenpflege der politischen Gemeinde, das kirchliche Unterrichtswesen in das staatlich organisirte Schulwesen, die freie kirchliche Pflege von Wissenschaft und Kunst an staatlich dotirte Akademien über. Und gleichzeitig hat mit der steigenden Ausdehnung und Verwickelung aller Verhältnisse einerseits das Interesse der Gesammtheit an der Zuverlässigkeit und Regelmäßigkeit vieler Funktionen, andererseits die Unfähigkeit der Einzelnen, ihr Interesse selbst zu beraten und wahrzunehmen, beständig zugenommen; die Ausdehnung gemeinwirtschaftlicher Unternehmungen durch Staat und Gemeinden, welche in jüngster Zeit stattgefunden hat, ist, wie früher ausgeführt wurde (S. 748 ff.), wesentlich hierauf zurückzuführen.

Daß nun diese ganze Entwickelung ein einziger großer Irrtum der Geschichte sei, wird ein Mann, der an historische Betrachtung gewöhnt ist, jenen abstrakt-allgemeinen Erwägungen des politischen Rationalismus doch schwerlich zu glauben geneigt sein. Es mögen Übergriffe stattgefunden haben. Sie finden sich namentlich auf zwei Gebieten: dem Gebiet der Sitte und dem Gebiet des Glaubens und Wissens. Auch sie traten mit einer gewissen historischen Notwendigkeit ein: als Erbe der Kirche hat der Staat die Sitten- und Glaubenspolizei, wenn wir so sagen wollen, überkommen und verwaltet. Der Liberalismus ist die große Reaktion gegen diesen Irrtum und hierin liegt sein Verdienst und seine historische Notwendigkeit. Sein Irrtum aber beginnt, wenn er, in schematischer Anwendung seiner Formel: Aufgabe des Staats ist der Rechtsschutz, die ganze Wohlfahrtsverwaltung einfach verwirft. Ist Leistungsfähigkeit die Voraussetzung der Selbstdurchsetzung nach außen und gehört diese unzweifelhaft zum Gebiet der Staatsthätigkeit, so kann schon aus diesem Grunde die Fürsorge für Erhaltung und Steigerung der Leistungsfähigkeit des Ganzen und der Einzelnen nicht schlechthin von den Aufgaben des Staats ausgeschlossen werden.

Für die Bestimmung der Grenzen der Staatsthätigkeit auf diesem Gebiet scheint mir nun die zweite der oben gegebenen Formeln von

Umfang stattfindet, durch alle derartige Dinge noch mehr ermutigt. Daß ein Übermaß von öffentlicher Fürsorge für die Armen und Schwachen stattfinden kann und vielleicht in mancher Hinsicht schon stattfindet, ist nicht zu leugnen.

Aber andererseits wird es ebenso wenig zweifelhaft sein, daß es unmöglich ist, den Standpunkt Spencers bis zu seiner letzten Konsequenz festzuhalten: was nicht durch eigene Kraft gedeihen kann, soll untergehen, wenigstens soll keine öffentliche Fürsorge dagegen getroffen werden. Abgesehen von der Einmischung des Staats zu Gunsten des erwerbsunfähigen Lebensalters durch rechtliche Verpflichtung der Angehörigen zur Versorgung, läßt sich auch nicht alle öffentliche Fürsorge für an sich erwerbsfähige Erwachsene ohne weiteres ablehnen. Vielleicht wäre für eine Gesellschaft, die in dem fingirten Naturzustand des Hobbes lebte, wo jeder ein unbegrenztes Recht auf Alles hat, das Princip angemessen: jedermanns Leben und Wohlfahrt ist ausschließlich seine eigene Angelegenheit. Nachdem aber einmal der Staat durch die von ihm errichtete und geschützte Rechtsordnung so überaus tief in die Gestaltung aller Lebensverhältnisse eingegriffen hat, liegt die Sache nicht mehr so. Das natürliche Selektionsprincip, welches das Überleben der tüchtigsten Individuen begünstigt, kommt hier nicht mehr rein zur Wirkung; durch Eigentumsordnung und Erbrecht ist ein Zustand der Dinge hervorgebracht worden, in dem der fähigste und willigste junge Mann ohne alle Hülfsmittel der Ausbildung seiner Kräfte, ja ohne irgend welche Gelegenheit zu ihrer Bethätigung überhaupt sein kann, während ein in jeder Hinsicht nichtsnutziger Taugenichts über ererbte Quadratmeilen Landes und Millionen von Renten fast unbeschränkte Verfügung hat. Das Erbrecht will die tüchtigen Familien im Kampf ums Dasein schützen und begünstigen; es schützt aber thatsächlich auch das degenerirte Geschlecht. Nur dann, wenn Arbeit die einzige und zugleich eine sichere Quelle des Eigentumserwerbs wäre, würde eine öffentliche Zwangseinrichtung, diejenigen, die nichts haben und erwerben, aus den Mitteln der Steuerzahler zu unterhalten, mit Recht als ungerecht angesehen werden. Geht der Eigentumsschutz über den Schutz dieses „naturrechtlichen" Eigentums hinaus, schützt er auch das ohne Arbeit, ja selbst das durch unbilligste Ausbeutung fremder Arbeit erworbene

schaftlichen Lebens als hemmend für die Entwickelung der Kräfte des Einzelnen aufgegeben, so hat er dafür neuerdings begonnen, durch eine umfangreiche Gesetzgebung das persönliche Leben der Arbeiterbevölkerung gegen die neuen Übel, welche die kapitalistische Produktionsweise mit sich bringt, zu schützen.

Von Herbert Spencer wird in einer kleinen Sammlung politischer Aufsätze unter dem Titel: The man versus the state (1884) gegen diese Entwickelung, die sich neuerdings auch in England, den Traditionen des Landes zum Trotz, unter dem Einfluß philanthropischer Gefühle, sowie radikaler und socialistischer Theorien durchzusetzen begonnen hat, in überaus scharfer und lebhafter Weise Einspruch erhoben. Er beleuchtet, mit dem Scharfblick eines advocatus diaboli, die gesetzgeberische Thätigkeit des englischen Parlaments während des letzten halben Jahrhunderts von der Kehrseite. Er sieht in der Fabrikgesetzgebung den Anfang einer neuen Sklaverei; der Staat nimmt dem Einzelnen die Verfügung über sich selbst und seine Arbeit aus der Hand. Nicht minder erscheint ihm die zunehmende öffentliche Fürsorge für die Armen und Schwachen ungerecht und bedenklich; sie hemmt die wohlthätige Wirkung der Auslese durch natürliche Zuchtwahl, indem sie die Tüchtigen und Strebsamen nötigt, für die Begehungs- und Unterlassungssünden der Untüchtigen und Trägen aufzukommen. Wenn es gerechtfertigt sei, die Sorge für die geistige Ausbildung ihrer Nachkommen unvermögenden Eltern abzunehmen und sie den Steuerzahlern aufzulegen, warum dann nicht auch die Sorge für die leibliche Ernährung? Der Grund, daß besser erzogene und unterrichtete Kinder tauglichere Glieder der Gesellschaft und des Staats sein würden, gelte auch für bessere Ernährung und Kleidung.

Ohne Zweifel ist es so, und es sind ja auch schon in dieser Hinsicht Anfänge gemacht worden; in Berliner Volksschulen wird Frühstück an arme Kinder verteilt, das allerdings von Wohlthätigkeitsvereinen geliefert wird, ebenso wird in den Ferien eine Auswahl der Kinder zur Sommerfrische aufs Land geführt; anderwärts werden den Schulkindern unentgeltlich warme Bäder verabreicht: Dinge, die manchem einen bedenklichen Charakter anzunehmen scheinen mögen. Die Gewöhnung an Almosenempfang ist gewiß eine gefährliche Sache; auch wird der Zuzug vom Land in die Stadt, der längst in bedrohlichem

außer dem Mißbrauch der Beamten zu politischen Parteizwecken und der sie begleitenden Korruption, in dem büreaumäßigen Schlendrian, der, ohne Sinn und Interesse für die Dinge, sie in langwieriger Schreiberei umkommen läßt und zugleich die Regierten der Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten entwöhnt, blos eine verdrossene, mißmutige Kritik ihnen übrig lassend. Für die ehrenamtliche Selbstverwaltung besteht dagegen die Gefahr einer kurzsichtigen, interessirten Behandlung der Dinge nach den Vorurteilen und Interessen der besitzenden Klassen, in deren Hand die Selbstverwaltung notwendig liegt. Die Aufgabe der Staatsbaumeister wird sein, die rechte, d. h. die den jedesmaligen Zuständen der Gesellschaft angepaßte Mischung von Selbstthätigkeit der Gemeinden und Kreise und anregender und regulirender Einwirkung der Staatsbehörden, welche die Wohlfahrt des Ganzen im Auge haben, zu ermitteln und herzustellen.

4. Was den anderen Punkt anlangt, das andauernde allmälige Zurückweichen des Staats von dem Gebiet des geistig-persönlichen Lebens, so erinnere ich an folgende Thatsachen. Mit der Beseitigung der mannigfachen ständischen Schranken, mit denen vom Mittelalter her die persönliche Entwickelung und Lebensbethätigung des Einzelnen umgeben war, sind zugleich die Versuche gefallen, in die Sitten und Lebensgewohnheiten regulirend einzugreifen, die Kleiderordnungen, Luxusverbote und dergleichen. Die patriarchalische Auffassung des Staats als einer Erziehungsanstalt ist der Idee des Rechtsstaates gewichen. Nicht minder ist die Einmischung des Staats in die Entwickelung der Litteratur und Kunst, der wissenschaftlichen Forschung und Gedankenmitteilung wenigstens im Princip aufgegeben. Die Censur, ebenfalls ein Stück des kirchlichen Erbes, ist beseitigt, ohne Zweifel für immer. Die herrschende Vorstellung von dem Verhältnis des Staats zum geistigen Leben ist überhaupt eine andere geworden. Dem 18. Jahrhundert erschien Kunst und Litteratur einigermaßen als eine Veranstaltung der Fürsten und Herren, um dem Leben des Volkes Schmuck und Unterhaltung und sich selber Glanz und Ruhm zu verschaffen; auf Augustus und Ludwig XIV. wurde das goldene Zeitalter der römischen und der französischen Litteratur und Kunst zurückgeführt und jeder kleine und große Hof eiferte diesen Vorbildern nach. In dem Zeitalter, das mit Rousseau, Herder

Eigentum — und das wird ja bei der mechanischen Natur des Rechts unvermeidlich sein — so entsteht eine moralische Verpflichtung, auch für die Fehler des Systems aufzukommen. Diese Verpflichtung wird durch die öffentliche, aus den Beiträgen aller Eigentümer gespeiste Fürsorge für die social Schwächeren, die ja weder die physisch noch die moralisch Schwächeren sein müssen, in gewisser Weise anerkannt und erfüllt. — Daß eine vernünftige Fürsorge von dieser Art nicht blos der Billigkeit entspricht, sondern auch der Wohlfahrt der Gesammtheit dienlich ist, läßt sich zwar schwerlich eigentlich beweisen, doch wird das Gefühl der Notwendigkeit, welches alle civilisirten Völker antreibt, für Armen- und Krankenpflege, sowie für einen elementaren Unterricht aus öffentlichen Mitteln Sorge zu tragen, als ein starkes Argument zu Gunsten der Sache gelten können. Daß ein gutes öffentliches Unterrichtssystem einem Volk in ökonomischer und auch in militärischer Hinsicht Überlegenheit zu verschaffen beiträgt, möchte heut zu Tage am wenigsten zweifelhaft sein.

Es wird hiernach gestattet sein zu sagen: die Einmischung des Staats in die Gestaltung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens ist nicht blos eine Thatsache, sie ist auch eine notwendige und berechtigte Thatsache. Principielle Bedenken stehen der Ausbildung der wirtschaftlichen und socialen Gesetzgebung so wenig entgegen, als sie der Ausbildung des Familien- und Güterrechts entgegenstanden, die so eingreifend das Leben der Gesellschaft bestimmen. Es handelt sich lediglich um Zweckmäßigkeitsfragen, die nur durch Abwägung aller Wirkungen in concreto, nicht durch abstrakte und allgemeine Folgerungen entschieden werden können. Daß dabei jeder Ausdehnung der Staatsthätigkeit als solcher Gefahren anhaften, ist nicht zu leugnen; und ohne Zweifel werden nicht selten über die nächsten wünschenswerten Folgen die ferner liegenden Gefahren übersehen.

Praktisch wichtiger als die Abgrenzung der Staatsthätigkeit gegenüber dem Einzelnen ist hierbei vielleicht noch die Abgrenzung derselben gegen die kleineren politischen Kreise, namentlich gegen die Gemeinden, in denen der größte Teil aller öffentlichen Wohlfahrtsfürsorge seinen Sitz hat. Es handelt sich hier um den Gegensatz von ehrenamtlicher Selbstverwaltung und centralisirter, büreaukratischer Staatsverwaltung. Die Gefahr der letzteren liegt,

deutschen Reich bezeichnet den jüngsten großen Schritt in der Zurückziehung des Staates vom kirchlich-religiösen Gebiet.

Allerdings wird diese Entwickelung noch nicht von Allen als eine notwendige und heilsame anerkannt. Wenn auch schwerlich auf irgend einer Seite die Wiederherstellung des Bekenntniszwanges und die Verfolgung Andersgläubiger von Staatswegen gefordert oder erstrebt wird, so ist doch bei Protestanten so wenig als bei Katholiken die Anschauung ungewöhnlich, daß der Staat sich nicht überhaupt gleichgiltig gegen die Religion verhalten könne und dürfe: da er selbst einer religiösen Grundlage bedürfe, so müsse er auch die Erhaltung der Religion als eine seiner Aufgaben anerkennen.

Es mag sein, daß diese Anschauung in einer früheren Zeit nicht ohne Recht war. Jedenfalls findet der Historiker ursprünglich Staat und Kult überall in engster Verbindung; ein Staatsbürgertum ohne Zugehörigkeit zur Kultgemeinschaft ist in den ursprünglichen Staatsbildungen völlig undenkbar; die Kultgemeinschaft erscheint als die notwendige Grundform aller Lebensgemeinschaft, Lossagung von den Göttern der Stadt und des Volks als Lossagung von dem Volk selbst. Aber in der Gegenwart liegen die Dinge nicht mehr so. Nach dem Gesetz der fortschreitenden Differenziirung, das alle geschichtliche Entwickelung beherrscht, haben sich aus der ursprünglichen Einheit des Lebens und Glaubens allmälig Recht und Sitte, Glauben und Wissen, Staat und Kirche zu großen selbständigen Lebensgebieten herausgebildet. Staat und Recht sind zu ungeheuer komplicirten Mechanismen geworden, zu denen der Einzelne ein völlig anderes, viel lockereres Verhältnis hat als zu der alten einheitlichen Volksgemeinde, man halte nur die moderne Auswanderung gegen die antike Kolonisation. Im besonderen steht die christliche Kirche von Anfang an als eine selbständige, ja fremde Lebensgemeinschaft neben dem Staat, eine Staatskirche, entsprechend dem antiken Stadtkult, hat sie nie sein wollen und können, das Streben nach Allgemeinheit ohne Rücksicht auf Staatsgrenzen ist ihr immer wesentlich geblieben; sie konnte die Staaten in Dienst zu nehmen versuchen, aber selbst einem Staat zu dienen widerspricht ihrem Wesen. Endlich hat innerhalb der christlichen Welt aus der Religion ein umfassendes System des Glaubens und Denkens, eine Art Philosophie sich entwickelt, zu der

das Verhältnis des Einzelnen von jeher ein individuelleres und freieres war, als zu einem einfachen Kult: die Häresien sind eine der christlichen Welt eigentümliche Erscheinung. Die natürliche Folge der mit der fortschreitenden Entwickelung zunehmenden Individualisirung des Denkens und Fühlens ist, daß Bekenntnisformeln immer unfähiger werden, das geistige Leben des Einzelnen zu formuliren.

Unter solchen Umständen ist die Einmischung des Staates in das religiöse Leben mehr und mehr unmöglich geworden. Wie die Dinge gegenwärtig liegen, sind Versuche, mit politischen Mitteln auf die Erhaltung oder Hebung des persönlich-religiösen Lebens hinzuwirken, mindestens vergeblich. Fürsten und Machthaber können als Menschen Religion haben und als Einzelne auf Andere in diesem Sinne wirken, obwohl gerade bei ihnen der persönlich-menschlichen Einwirkung durch die Stellung schwere Hemmnisse bereitet werden; wenn sie aber als Inhaber staatlicher Macht mit staatlichen Mitteln ihre persönlichen Überzeugungen und Empfindungen auszubreiten unternehmen, dann sind die Wirkungen für die Einzelnen, für die Religion und für den Staat verderblich.

Für die Einzelnen, auf welche sich die Einwirkung richtet: Lohn und Strafe, Gunst und Zurücksetzung sind nicht Mittel, auf die Überzeugung zu wirken; was sie wirken, ist Furcht und Begierde. Irdische Furcht und Begierde sind aber das Gegenteil christlich-religiöser Empfindung; der Schein der Religion ist mit dem Wesen christlicher Religiosität unvereinbar. Wo aber der Einwirkung widerstanden wird, da entsteht Erbitterung und Feindschaft gegen das, was in solcher Gestalt sich aufdringt. Und so ist die Wirkung staatlicher Protektion für irgend welche Ansichten und Überzeugungen, daß die Aufrichtigen abgeschreckt und dagegen die, denen ihre Seele feil ist, angelockt werden; was dann weiter zur Folge hat, daß die protegirte Richtung bei den Freien und Wahrhaften in Verachtung fällt. Dazu kommt die innere Verfettung einer durch äußere Mittel geschützten Religionsgemeinschaft: jede Protektion macht, wenn sie längere Zeit wirkt, nerlich wehrlos, eine Ansicht, eine Überzeugung, bedarf des Kampfes, lebenskräftig zu bleiben. Das hat die Kirche erfahren: Sicher- oder gar gesetzlicher Zwang zu ihren Gunsten machte sie immer r und stumpf und unfähig zu geisteskräftiger Gegenwehr, wogegen

sie im Kampf mit der Welt jederzeit Kraft und Rüstigkeit wieder gewann. Etwas davon hat man doch auch in der letzten Zeit gespürt. Wenn die evangelische Kirche jetzt mehr Leben und Mut zeigt, als zwei oder drei Jahrzehnte zuvor, so ist es die Folge davon, daß in den 70er Jahren der bleierne Druck der Protektion, der während des Reaktionszeitalters auf ihr lag, von ihr genommen wurde. Und wenn das Verhältnis des Volkes zum Staat jetzt ein freieres und besseres ist als während der ersten Hälfte des Jahrhunderts, so hat auch dazu nicht am wenigsten beigetragen, daß der Kirchenzwang aufgegeben worden ist. Die Erbitterung, welche im Jahre 1848 zum Ausbruch kam, hatte in ihm eine Haupturſache*).

Wie kommt es, daß die Versuchung, mit den Mitteln, welche

*) Ein kräftiges Wort über diese Dinge hat Luther in einer Schrift vom Jahre 1523: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei: „Das weltlich Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter strecken, denn über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst allein. Darum, wo weltliche Gewalt sich vermisset der Seele Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführet und verderbet nur die Seelen ... Dazu sehen die blinden, elenden Leute nicht, wie gar vergeblich und unmöglich Ding sie vornehmen. Denn wie hart sie gebieten und wie fast sie toben, so können sie die Leut ja nicht weiter dringen, denn daß sie mit dem Mund und mit der Hand ihnen folgen; das Herz mögen sie ja nicht zwingen, sollten sie sich zerreißen. Treiben damit die schwachen Gewissen mit Gewalt zu lügen, zu verleugnen und anders sagen, denn sie es im Herzen haben, und beladen sich selbst also mit greulichen fremden Sünden. Denn alle die Lügen und falschen Bekenntnisse, die solche schwache Gewissen thun, gehen über den, der sie erzwinget."

Und auch ein Wort von F. H. Jacobi mag hier Platz finden: „Eine Staatsverfassung muß auf Tugend und Religion förmlich — ich sage förmlich — weder gegründet sein, noch sich dieselbe zum Ziele setzen. Tugend und Religion sind eine Sache des Menschen und nicht des Bürgers, sie sind die allgemeinen und ewigen Triebfedern im Reiche der Geister, zu edel und zu erhaben, um nur Räderwerk in einer Maschine zu vergänglichen Zwecken vorzustellen. Und das ist vollends widersinnig, wenn man mit den elenden Gewichten einer solchen Maschine jene Triebfeder selbst in Bewegung setzen will. So lange in diesem Cirkel herumgelaufen wird, muß die Religion den Staat und der Staat die Religion verderben. Als Dienerin des Staats muß die Religion hinuntersinken zum Menschenwerk, zum Betruge, zum Gespött der Vernunft." (Citirt in einer lesenswerten Abhandlung von dem ehemaligen Direktor Gotthold in Königsberg über den Religionsunterricht, in dessen gesammelten Schriften Bd. III.)

einer Staatsregierung zur Verfügung stehen, auf den Glauben und die Überzeugungen der Menschen zu wirken, so groß bleibt, trotzdem die Unmöglichkeit des Erfolges so oft und so einleuchtend dargelegt worden ist? Die Ursache liegt einerseits in der natürlichen Neigung zur Intoleranz, andererseits in der verblendenden Wirkung der Macht. Jedermann wünscht, daß seine Umgebung seine Ansichten teile oder ihnen sich unterordne, und zwar ist dieser Wunsch um so stärker, je weniger die Ansichten auf objektiven Gründen ruhen, je mehr sie Sache der Neigung und des Willens sind. Dagegen sträubt sich jedermann die eigenen Ansichten fahren zu lassen, weil sie nicht mit denen Anderer in Übereinstimmung sind. So lange er nun in der Minderheit ist, verlangt er für seine Ansicht Schonung und Duldung; Versuche, mit äußeren Mitteln auf seine Überzeugungen zu wirken, erscheinen ihm ebenso ungerecht als vergeblich. Sobald er aber die Mehrheit oder die Macht gewinnt, ändert sich alles: so einleuchtend ihm vorher die Pflicht der Duldung war, so möglich und notwendig kommt ihm nun vor, daß man etwas thue, um die Sache ins rechte Licht zu setzen, die Anhänger zu befestigen, die Gegner zu gewinnen, vor allem aber die Jugend in den rechten Anschauungen zu erziehen, damit die Zukunft nicht in die überwundenen Irrtümer zurückfalle. — Hierin besteht kein Unterschied zwischen den Parteien: jede unterdrückte Partei verlangt Freiheit, jede herrschende verlangt Unterdrückung, wenn nicht dem Wort, so doch der Sache nach. Wie es mit der Liberalität der Liberalen bestellt ist, kam zur Zeit des sogenannten Kulturkampfs ans Licht: offenbar war die Meinung der eigentlichen Kulturkämpfer, durch Gesetz und Polizei den katholischen Klerus auf andere Gedanken, etwa nationalliberale, zu bringen; namentlich die Anordnungen über die Vorbildung der Geistlichen zeigen diese Absicht. Was schien billiger, was notwendiger, als die künftigen Priester dem einseitigen Einfluß einer fremden, römischen, kultur- und staatsfeindlichen Bildung zu entziehen? Was liberaler, als dem unter das Joch der Knechtschaft gebeugten katholischen Klerus die Freiheit zu bringen? Immerhin waren es gelinde Mittel, die man anwendete, verglichen mit denjenigen, welche von der römischen Kirche früher angewendet worden waren, um Andersgläubige zurecht zu bringen. Doch reichten sie hin, zu bewirken, daß die katholische Partei jetzt

ihrerseits die Glaubens- und Gewissensfreiheit auf ihre Fahne schrieb und unter dieser Fahne sich zu überaus kräftigem und erfolgreichem Widerstand sammelte.

Wenn der Kulturkampf den Erfolg gehabt hätte, auf beiden Seiten die Einsicht zu mehren, daß es ein vergebliches und verderbliches Unternehmen ist, mit den Mitteln der Staatsgewalt das geistige Leben regeln zu wollen, so wäre er für die Bildung des deutschen Volkes doch nicht ganz vergeblich gewesen: Politik ist das Gebiet des Staats, nicht Metaphysik.

einer Staatsregierung zur Verfügung stehen, auf den Glauben und die Überzeugungen der Menschen zu wirken, so groß bleibt, trotzdem die Unmöglichkeit des Erfolges so oft und so einleuchtend dargelegt worden ist? Die Ursache liegt einerseits in der natürlichen Neigung zur Intoleranz, andererseits in der verblendenden Wirkung der Macht. Jedermann wünscht, daß seine Umgebung seine Ansichten teile oder ihnen sich unterordne, und zwar ist dieser Wunsch um so stärker, je weniger die Ansichten auf objektiven Gründen ruhen, je mehr sie Sache der Neigung und des Willens sind. Dagegen sträubt sich jedermann die eigenen Ansichten fahren zu lassen, weil sie nicht mit denen Anderer in Übereinstimmung sind. So lange er nun in der Minderheit ist, verlangt er für seine Ansicht Schonung und Duldung; Versuche, mit äußeren Mitteln auf seine Überzeugungen zu wirken, erscheinen ihm ebenso ungerecht als vergeblich. Sobald er aber die Mehrheit oder die Macht gewinnt, ändert sich alles: so einleuchtend ihm vorher die Pflicht der Duldung war, so möglich und notwendig kommt ihm nun vor, daß man etwas thue, um die Sache ins rechte Licht zu setzen, die Anhänger zu befestigen, die Gegner zu gewinnen, vor allem aber die Jugend in den rechten Anschauungen zu erziehen, damit die Zukunft nicht in die überwundenen Irrtümer zurückfalle. — Hierin besteht kein Unterschied zwischen den Parteien: jede unterdrückte Partei verlangt Freiheit, jede herrschende verlangt Unterdrückung, wenn nicht dem Wort, so doch der Sache nach. Wie es mit der Liberalität der Liberalen bestellt ist, kam zur Zeit des sogenannten Kulturkampfs ans Licht: offenbar war die Meinung der eigentlichen Kulturkämpfer, durch Gesetz und Polizei den katholischen Klerus auf andere Gedanken, etwa nationalliberale, zu bringen; namentlich die Anordnungen über die Vorbildung der Geistlichen zeigen diese Absicht. Was schien billiger, was notwendiger, als die künftigen Priester dem einseitigen Einfluß einer fremden, römischen, kultur- und staatsfeindlichen Bildung zu entziehen? Was liberaler, als dem unter das Joch der Knechtschaft gebeugten katholischen Klerus die Freiheit zu bringen? Immerhin waren es gelinde Mittel, die man anwendete, verglichen mit denjenigen, welche von der römischen Kirche früher angewendet worden waren, um Andersgläubige zurecht zu bringen. Doch reichten sie hin, zu bewirken, daß die katholische Partei jetzt

485; zum Staat 56, 801, 857; zur Kunst 59; zum Reichtum 60; zur Ehre 62; zur Familie 66, 599 ff; zur Askese 74; zur antiken Welt 78 ff., 88 ff., 316; zum Buddhismus 92; zum Mittelalter 93 ff; zur Neuzeit 122 ff; zum Heidentum 326; Vermischung mit der Welt 100 ff; christl. Ethik 127—136; Schätzung von Glück und Leiden 313 ff; Nächstenliebe 514.
Christus, s. Jesus.
Chrysostomus 521.
Civilisation 385, 400.
Clarke 144.
Clemens v. Alexandrien 61.
Comte, A. 35, 148, 652, 705.
Coelibat 378, 595.
Crispinus 178 f.
Cudworth 149.

D.

Dahlmann 802.
Dankbarkeit 526 ff.
Darwin 148, 213, 259 f., 562.
David v. Augsburg 556.
Demokratie 812.
Demokrit 43.
Demut 62, 453 ff.
Descartes 113 ff.
Deutsches Volk 410, 532, 636 ff.
Deutschland 701.
Diätetik 6, 392 ff.
Dichtung 203, 435 ff.
Dienstbotenwesen 623—625.
Diplomatie 545.
Diskretion 555.
Dostojewski 291.
Duell 507 ff.
Dummheit 429 f.
Dynastie 815 f., 823, 827.

E.

Egoismus 192, 295 ff., 526.
Ehe 587, 592 f., 597 ff., 602.
Ehelosigkeit 594 ff.
Ehre 240, 242, 375 f., 446—459, 505, 507 ff.
Ehrfurcht 337 ff.
Ehrgeiz 451 ff.
Eid 541 f.
Eigentum 422 f., 646—654.
Eigentumsrecht 415 ff., 484 ff., 505, 648 bis 654, 706 ff., 784, 853.
Einkommenstatistik 724.
Eitelkeit 240, 451 ff., 639.
England 700, 755, 766, 776 ff., 807, 826, 834, 839.
Engländer 487, 637, 819.
Epiktet 48, 85.
Epikur 42 ff., 47, 196, 330.
Erasmus, Desid. 553.
Ernährung 393.
Erziehung, Wesen und Aufgabe 588 — 591, 517; moralische 370, 375, 457, 473, 475 f., 528; leibliche 405 ff.; intellektuelle 428—434, 567—573; patriotische 532 ff.; Handfertigkeit 774.
Erziehungswesen 560, 614, 679, 746.
Ethik, Begriff und Aufgabe 1—17, 272; Methode der E. 5—9; Unterschied der teleologischen und intuitiven E. 171 bis 195, 273 ff., 544; Geschichte der E. 21 ff; griechische 23 ff., 44 ff.; theologische 127 ff.; moderne 136 ff.
Eudämonie 24, 216.
Eudämonismus 150 ff.

F.

Fabrikarbeit 669 ff.
Fabrikarbeiter 681 ff.
Fabrikgesetzgebung 766 ff.
Familie 577—625, 703 ff.
Fechner 334.
Feindesliebe 488 ff.
Fetisch 567.
Fichte, J. G. 330, 331, 543.
Folter 14.
Francke, A. H. 63, 235.
Franklin 373, 815.
Frankreich 699, 750, 797, 807.
Franzosen 373, 636 f., 819.
Frauen, Natur 584 ff., 596, 599, 610 ff.; Tugenden 387 f., 454 f., 474; Erziehung 406, 432, 607, 618, 624; Frauenemancipation 495 f., 604—617.
Freigebigkeit 65.
Freiheit, des Willens 349—366; persönliche F. 660 ff., 665, 675, 730, 800, 801; politische 802.
Freimut 454.
Freundschaft 640—645.
Friede, ewiger 533.
Friedensbewahrung 650.
Friedfertigkeit 488 ff.
Friedrich d. Gr. 230, 795, 856.

Register.

A.

Aachen 689.
Absolutismus 668, 793 ff., 809; 828, 832, 855.
Ackerbau 648.
Adel 416, 447.
Äschylos 321.
Ästhetik 10, 272.
Almosen 519 ff., 852.
Altersversicherung 770.
Altruismus 295 ff.
Ambrosius 60, 129.
Ameisen 406.
Amerika 571, 763, 783, 796, 814.
Anselmus 99.
Anstand 635.
Arbeit 411 ff.
Arbeiterschutzgesetzgebung 766 ff.
Arbeitslosigkeit 772.
Arbeitstag 768.
Arbeitsteilung 660 ff.
Aristipp 203.
Aristoteles 1, 23 f., 35—40, 65, 77, 205, 212, 214, 318, 334, 337, 383, 404, 417, 568, 642, 645, 801, 812.
Aristokratie 812.
Armenpflege 514 ff., 747, 853.
Armut 422 f.
Arnold, M. 218, 691.
Arzt 16, 472, 547 f.
Askese 74, 377 ff.
Atheismus 196, 330 ff.
Aufklärung 27, 29 f., 119, 618 f.
Aufrichtigkeit 550, 557.
Augustinus 53, 129, 376.

B.

Bacon, Fr. 111 ff., 137, 337, 427, 562.
Bamberger 688.
Barmherzige Schwester 516, 595.
Barmherzigkeit 64, 174 ff., 522.
Bauerntum 375, 654, 755, 761, 775.
Beamtentum 416, 746 ff., 758 ff., 760 ff., 828, 830 ff., 839, 854.
Bebel, A. 703 ff., 721 ff., 732 ff., 737 ff.
Bedientenluxus 407.
Beharrlichkeit 386 f.
Beispiel 191.
Beleidigung 491, 507 f.
Bentham, J. 146, 196, 271, 297.
Berner 501.
Beruf 411 ff.
Berufswahl 730 ff.
Bescheidenheit 379, 457 ff.
Bettel 519, 689.
Bibel 570 ff.
Bildung 406, 424—446, 460, 693 f.
Bismarck, Fürst v. 413, 712, 824, 837 ff.
Blanc, L. 700.
Bluntschli 204, 430, 717.
Börsenspiel 745.
Böse, das 125, 167 ff., 250 ff., 257, 337.
Brentano, L. 742, 776 ff.
Bret Harte 593.
Buckle 111.
Buddhismus 92 f.
Buhle 120.
Burkhardt, J. 89, 289.
Butler 567.
Bücher 612.
Bürgertum 692 ff.
Byron 234.

C.

Calvin 352.
Cardinaltugenden 32, 129.
Carlyle, Th. 205, 462, 565, 609, 823.
Celsus 78.
Ceremoniell 633 ff.
Christentum, s. Lebensanschauung 21, 50—77; Verhältnis zum Recht 55,

485; zum Staat 56, 801, 857; zur Kunst 59; zum Reichtum 60; zur Ehre 62; zur Familie 66, 599 ff; zur Askese 74; zur antiken Welt 78 ff., 88 ff., 316; zum Buddhismus 92; zum Mittelalter 93 ff; zur Neuzeit 122 ff; zum Heidentum 326; Vermischung mit der Welt 100 ff; christl. Ethik 127—136; Schätzung von Glück und Leiden 313 ff; Nächstenliebe 514.
Christus, s. Jesus.
Chrysostomus 521.
Civilisation 385, 400.
Clarke 144.
Clemens v. Alexandrien 61.
Comte, A. 35, 148, 652, 705.
Coelibat 378, 595.
Crispinus 178 f.
Cudworth 149.

D.

Dahlmann 802.
Dankbarkeit 526 ff.
Darwin 148, 213, 259 f., 562.
David v. Augsburg 556.
Demokratie 812.
Demokrit 43.
Demut 62, 453 ff.
Descartes 113 ff.
Deutsches Volk 410, 532, 636 ff.
Deutschland 701.
Diätetik 6, 392 ff.
Dichtung 203, 435 ff.
Dienstbotenwesen 623—625.
Diplomatie 545.
Diskretion 555.
Dostojewski 291.
Duell 507 ff.
Dummheit 429 f.
Dynastie 815 f., 823, 827.

E.

Egoismus 192, 295 ff., 526.
Ehe 587, 592 f., 597 ff., 602.
Ehelosigkeit 594 ff.
Ehre 240, 242, 375 f., 446—459, 505, 507 ff.
Ehrfurcht 337 ff.
Ehrgeiz 451 ff.
Eid 511 f.
Eigentum 422 f., 646—654.
Eigentumsrecht 415 ff., 484 ff., 505, 648 bis 654, 706 ff., 784, 853.
Einkommenstatistik 724.
Eitelkeit 240, 451 ff., 639.
England 700, 755, 766, 776 ff., 807, 826, 834, 839.
Engländer 487, 637, 819.
Epiktet 48, 85.
Epikur 42 ff., 47, 196, 330.
Erasmus, Desid. 553.
Ernährung 393.
Erziehung, Wesen und Aufgabe 588 — 591, 517; moralische 370, 375, 457, 473, 475 f., 528; leibliche 405 ff.; intellektuelle 428—434, 567—573; patriotische 532 ff.; Handfertigkeit 774.
Erziehungswesen 560, 614, 679, 746.
Ethik, Begriff und Aufgabe 1—17, 272; Methode der E. 5—9; Unterschied der teleologischen und intuitiven E. 171 bis 195, 273 ff., 544; Geschichte der E. 21 ff; griechische 23 ff., 44 ff.; theologische 127 ff.; moderne 136 ff.
Eudämonie 24, 216.
Eudämonismus 150 ff.

F.

Fabrikarbeit 669 ff.
Fabrikarbeiter 681 ff.
Fabrikgesetzgebung 766 ff.
Familie 577—625, 703 ff.
Fechner 334.
Feindesliebe 488 ff.
Fetisch 567.
Fichte, J. G. 330, 331, 543.
Folter 14.
Francke, A. H. 63, 235.
Franklin 373, 815.
Frankreich 699, 750, 797, 807.
Franzosen 373, 636 f., 819.
Frauen, Natur 584 ff., 596, 599, 610 ff.; Tugenden 387 f., 454 f., 474; Erziehung 406, 432, 607, 618, 624; Frauenemancipation 495 f., 604—617.
Freigebigkeit 65.
Freiheit, des Willens 349—366; persönliche F. 660 ff., 665, 675, 730, 800, 801; politische 802.
Freimut 454.
Freundschaft 640—645.
Friede, ewiger 533.
Friedensbewahrung 650.
Friedfertigkeit 488 ff.
Friedrich d. Gr. 230, 795, 856.

G.

Galilei 137.
Galitzin, Fürstin 64.
Gebet 326.
Geduld 387.
Gefühl 208 ff., 467 ff.
Geiz 147, 418 f.
Gelassenheit 388.
Gemeinde 534, 854.
Gemeindeunternehmung 753.
Genuß 319.
Genußsucht 376, 380, 659, 677, 681.
Gerechtigkeit 55, 474—513.
Germanen 636, 805, 807.
Geschichte 216, 563, 581 ff., 822; ist das Weltgericht 256, 416.
Geschichtsphilosophie 10, 126, 216 f., 237 ff.
Geschlechterverfassung 805 f.
Geschlechtsleben 261 f., 584 ff., 617 ff.
Geschwätzigkeit 630.
Geschwister 592.
Geselligkeit 578, 626—639.
Gesellschaft 655—791; 826 ff.
Gesellschaftsordnung 663 ff., feudale 664 f., kapitalistische 665 ff.
Gesundheitspflege 297, 392 ff.
Gewerbestatistik 736 ff.
Gewerkvereine 776—780.
Gewissen 258 ff., 281—293.
Gewohnheit 189.
Gierke 804, 807.
Glaube 330 ff.
Gleichheitsprincip 495 ff., 694, 727 ff.
Goethe 197, 232 f., 237, 250, 253, 271 f., 289, 319, 321, 332, 336, 338 f., 431, 433, 456 f., 470, 530, 572 f., 645, 762.
Gott 257, 326, 330, 342 f.; Reich G. 217, 254 ff.
Gotthelf, J. 233.
Greisenalter 238.
Grant, U. 511.
Griechen, Lebensanschauung 21 ff., 23 bis 50, 125, 312, 318, 321; Ethik 26 ff., 375; Naturell 84, 373, 819; Schätzung der Arbeit 49; der Kunst 440 f.; gymnast. Spiele 376; Staatsleben 49, 801, 806 f.; Götterwelt 325 f.; Philosophie 45 ff., 351, 550 ff.
Grimm, J. 592.
Großmut 488.
Großstadt, Einfluß auf Lebensgestaltung 402, 404, 604 ff., 624 ff. 628, 659, 675, 680, 686.
Grundbesitz, bäuerlicher 755, 777; Großg. 754 f.; städtischer 754.
Grundeigentum 652 f.
Gury, P. 131—135.
Gymnasium 444, 533, 662, 693, 731.
Gymnastische Übungen 376, 408 ff.

H.

Hagestolz 231, 594.
Halbbildung 433.
Hamann 64.
Handel 657 f., 671 ff.
Handfertigkeit 410, 774.
Handwerk 666 ff., 736 ff., 775.
Hase, K. 70 ff.
Haus 401, 578.
Hausfrau 604 ff.
Haushalter, guter 417.
Haushaltung 579, 611 ff.
Hausindustrie 669.
Hausvater 579 f.
Hedonismus 195—210, 219.
Hegel 157, 334, 480 ff.
Heimatliebe 529, 534.
Heraklit 336.
Herbart 160 f.
Hesiod 315 f.
Heuchelei 540.
Hippokrates 284.
Hobbes 117, 136—138, 145, 212, 228, 352, 494, 793 ff.
Hochmut 430, 453 f.
Höchste Gut 195—217.
Höflichkeit 635 ff.
Horaz 126, 631.
Hufeland 392.
Humboldt, W. v. 124, 845 ff., 849.
Hume 146, 334, 461.
Hutcheson 143, 154.
Huxley 430.

J.

Jacobi, F. H. 859.
Idealismus 330 ff.
Jesaias 126.
Jesuiten 181 ff., 187, 788.
Jesus 50 ff., 70 ff., 126, 252, 256, 288, 320, 454.
Ihering, R. v. 55, 423, 487, 635.
Indiskretion 630.
Instinkt 213, 261.
Intelligenz 209, 239 ff.
Intoleranz 505 ff., 631, 860.

Schäffle, A. 647, 657, 699, 713 ff., 727, 747, 772, 804, 826.
Schelling 157, 239.
Schiller 268, 270.
Schleiermacher 136, 157—160, 484.
Schmeichelei 540, 631.
Schmerz 201 ff., 222 ff., 468 ff.
Schönheit 392.
Schopenhauer 93, 161—166, 192, 219 ff., 295 ff., 302, 304, 334, 350, 353, 364, 456, 464, 473, 492, 509, 553, 598, 640.
Schweigen 60, 631.
Schweiz 768, 814.
Seelsorger 16, 371.
Selbstbeherrschung 373—391.
Selbsterhaltung 137, 142, 211 ff.
Selbsterkenntnis 455 ff.
Selbsterziehung 370, 592.
Selbstgefühl 63 f., 455 f.
Selbstmord 459—466.
Selbstsucht 526 f.
Selbstverwaltung 854.
Seneca 63, 80, 85.
Servilismus 453 f.
Shaftesbury 142—146, 296.
Shakespeare 379, 458, 539, 632.
Sidgwick 148, 285.
Sitte 1, 7, 261 ff.
Sittengesetze, in welchem Sinne Naturgesetze 9, 157, 265 ff., 336; Beweisbarkeit 274 f., 290 ff; giebt keine streng allgemein gültigen 11 ff., 183, 267, 275 ff., 279 ff., 490, 500, 512, 547.
Sklaverei 663.
Socialdemokratie, Geschichte 699 ff.; Programm 702 ff., 727 ff., 781, 787.
Sociale Frage 691 f.
Socialismus und Socialreform 698 bis 791.
Socialistengesetz 786—791.
Solon 25.
Sokrates 27, 47, 87, 287, 427.
Sonntagsarbeit 846.
Sophisten 29, 46.
Souveränität 792 f.
Sparkassen 744, 774.
Sparsamkeit 417 f.
Spartaner 384.
Spencer, H. 148, 172, 298, 308 ff., 635, 820, 825, 852 f.
Spiel 626.
Spinoza 138—142, 212, 236, 271, 317, 334 f., 352, 474, 489.
Sport 410.
Staat 792—861; Begriff 792 ff.; Ursprung 803 ff.; Aufgabe 793—801; Verfassung 812—844; Umfang seiner Thätigkeit im Wachsen 745 ff; Grenzen derselben 845—861.
Stein, Freiherr v. 539, 618, 832.
Stein, L. 699, 826.
Stolz 452 f.
Strafe 359 ff.
Strafrecht 480—484.
Strauß, D. Fr. 71, 123, 562, 571, 822.
Strebertum 762, 765.
Sünde 125.
Sympathische Gefühle 240, 242, 467 bis 474.

T.

Taback 400 f.
Tapferkeit 32, 54, 383—385.
Teleologische Ethik 171.
Tertullian 54, 57, 62, 95.
Thackeray 234.
Themistokles 463.
Theologie 4, 99, 231 f., 342, 351 ff., 365, 551 f., 572; theol. Moralphilosophie 127—136.
Thomas v. Aquino 212.
Thomasius 795.
Thucydides 49.
Titelwesen 638.
Tod 248 ff.
Todesstrafe 483 f.
Todsünden 129.
Tönnies, F. 586, 811.
Toleranz 506.
Tolstoi, L. 101, 407 f.
Tragödie 206.
Trajan 79.
Trendelenburg 651.
Triebe, Verhältnis zu den Gefühlen 201 ff.; zur Pflicht 266 ff.; zu den Tugenden 369 ff., 467, 473.
Trinkgeld 423.
Trunksucht 394 ff.
Tugend, Wesen 369 ff.; Verhältnis zu Wohlfahrt 311 ff.; lehrbar 27 f., 47 f., 370 f.
Tyrannis 812.

U.

Übermut 455.
Übel, das 202, 251.
Undankbarkeit 527 ff.

ung 769.
5.
567 ff.
428 ff., 759, 763, 774.
laube 327, 343—349.
148, 192, 305.

V.

Valentini, H. v. 423.
Vaterlandsliebe 528 ff.
Verantwortlichkeit 356 ff.
Verbrechertum 423, 450, 524 f.,
Verführung 315.
Vergebung 488 ff.
Verkehrswesen 672 ff., 746.
Verschlossenheit 630.
Verschwendung 419—422.
Versicherungswesen 759, 768.
Verstand 209, 384 ff., 424 f.
Verträglichkeit 630.
Vilmar 288.
Volkstum 529.
Volksvertretung 828 ff., 841.
Voltaire 285, 793.
Voß, J. H. 662.

W.

Wagner, A. 646, 699.
Wahlrecht 842.
Wahrhaftigkeit 535—573.
Wahrheit, Widerstand gegen neue 558—566; ob immer nützlich? 566 ff.
Wahrheitsliebe 557.
Waitz, Th. 323, 660.
Weisheit 391.
Wellington 429.
Whewell 149.
Wieland 203.
Wille 361—366.
Willensfreiheit 349—366.
Wirtschaftliche Leben, das 579, 64
790; w. Tugenden 411—423;
hältnis zum Staat 849, 851 ff.
Wirtschaftskrisen 687 ff., 718 f.
Wissen, s. Bedeutung 424—434, 567
s. Schätzung bei den Griechen 27
47 ff.; im Christentum 52; bei
Modernen 110 ff.; Verhältnis
Religion 332 ff.
Wissenschaften, Einteilung 1 ff.
Wissenschaftsbetrieb 45 ff., 340, 42
562, 658, 660.
Wohlfahrt 210—217; Verhältnis
Tugend 311—318.
Wohlthätigkeit 514 ff., 519 ff., 528.
Wohlwollen 471—474, 514—534.
Wohnung 401 f., 686, 754.
Wolff, Chr. 149 f., 212, 301, 353, 7
Wunderglaube 342.
Wundt, W. 323, 635.

Y.

York, General v. 280.

Z.

Zelter, K. F. 696.
Zorn 364 ff., 388 ff., 476.
Zunft 666 ff.
Zweikampf 507—513.

Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke) in Berlin N.

System der Ethik

mit einem

Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von

Friedrich Paulsen,

a. o. Professor an der Universität Berlin.

Erste Hälfte.

Berlin.

Verlag von Wilhelm Hertz.

(Besser'sche Buchhandlung.)

1889.

Unfallversicherung 769.
Unschuld 190.
Unternehmer 775.
Unterricht 428, 567 ff.
Unterrichtswesen 428 ff., 759, 763, 774.
Unsterblichkeitsglaube 327, 343—349.
Utilitarianismus 148, 192, 305.

V.

Valentini, H. v. 423.
Vaterlandsliebe 528 ff.
Verantwortlichkeit 356 ff.
Verbrechertum 423, 450, 524 f., 689.
Verführung 315.
Vergebung 488 ff.
Verkehrswesen 672 ff., 746.
Verschlossenheit 630.
Verschwendung 419—422.
Versicherungswesen 759, 768.
Verstand 209, 384 ff., 424 f.
Verträglichkeit 630.
Vilmar 288.
Volkstum 529.
Volksvertretung 828 ff., 841.
Voltaire 285, 793.
Voß, J. H. 662.

W.

Wagner, A. 646, 699.
Wahlrecht 842.
Wahrhaftigkeit 535—573.
Wahrheit, Widerstand gegen neue 558—566; ob immer nützlich? 566 ff.
Wahrheitsliebe 557.
Waitz, Th. 323, 660.
Weisheit 391.
Wellington 429.
Whewell 149.
Wieland 203.
Wille 361—366.
Willensfreiheit 349—366.
Wirtschaftliche Leben, das 579, 646—790; w. Tugenden 411—423; Verhältnis zum Staat 849, 851 ff.
Wirtschaftskrisen 687 ff., 718 f.
Wissen, s. Bedeutung 424—434, 567 ff.; s. Schätzung bei den Griechen 27 ff., 47 ff.; im Christentum 52; bei den Modernen 110 ff.; Verhältnis zur Religion 332 ff.
Wissenschaften, Einteilung 1 ff.
Wissenschaftsbetrieb 45 ff., 340, 426 f., 562, 658, 660.
Wohlfahrt 210—217; Verhältnis zur Tugend 311—318.
Wohlthätigkeit 514 ff., 519 ff., 528.
Wohlwollen 471—474, 514—534.
Wohnung 401 f., 686, 754.
Wolff, Chr. 149 f., 212, 301, 353, 795.
Wunderglaube 342.
Wundt, W. 323, 635.

Y.

York, General v. 280.

Z.

Zelter, K. F. 696.
Zorn 364 ff., 388 ff., 476.
Zunft 666 ff.
Zweikampf 507—513.

Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke) in Berlin N.

System der Ethik

mit einem

Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von

Friedrich Paulsen,

a. o. Professor an der Universität Berlin.

Zweite Hälfte.

Berlin.

Verlag von Wilhelm Hertz.

(Besser'sche Buchhandlung.)

1889.

Verlag von **Wilhelm Hertz** in Berlin W.
(Besser'sche Buchhandlung).

Die Ethik der alten Griechen

von

Leopold Schmidt.

2 Bände. 1882. Geheftet 15 Mark.

System der christlichen Sittenlehre

von

D. J. A. Dorner.

Herausgegeben von D. A. Dorner.

1885. Geheftet 9 Mark
gebd. in Halbfranz 10 Mark 50 Pf.

System der Ethik

mit einem

Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von

Friedrich Paulsen,

o. ö. Professor an der Universität Berlin.

Zweite Hälfte.

Berlin.

Verlag von Wilhelm Hertz.

(Besser'sche Buchhandlung.)

1889.

Verlag von **Wilhelm Hertz** in Berlin W.
(Bessersche Buchhandlung).

Die Ethik der alten Griechen

von

Leopold Schmidt.

2 Bände. 1882. Geheftet 15 Mark.

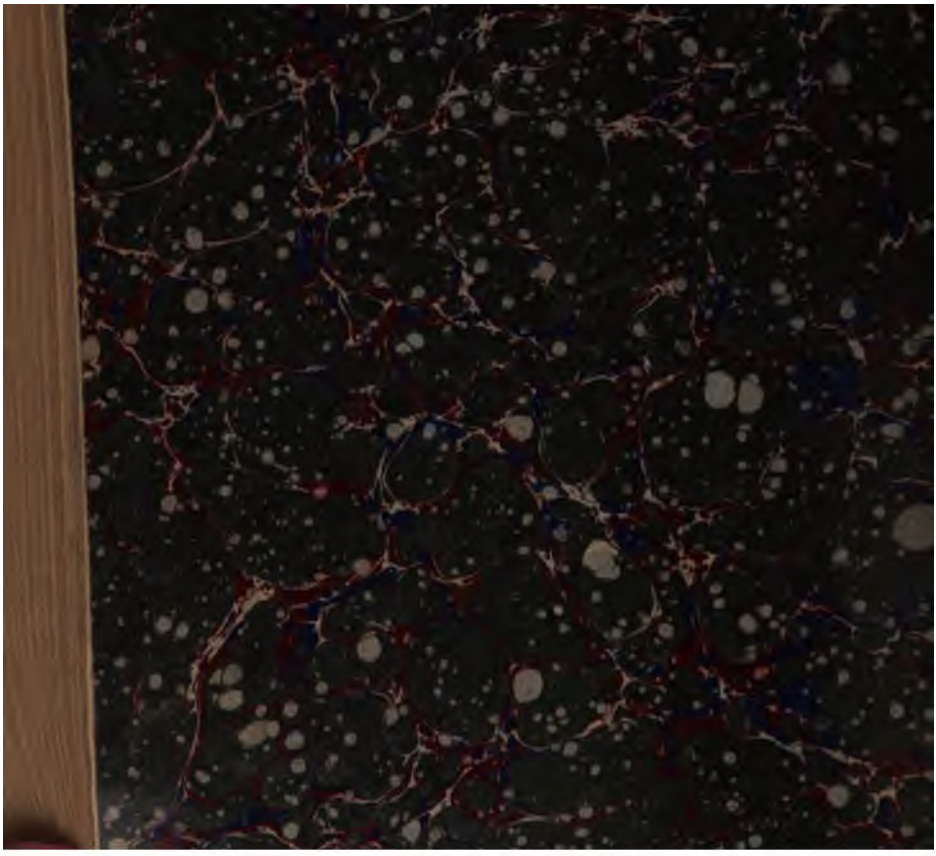
System der christlichen Sittenlehre

von

D. J. A. Dorner.

Herausgegeben von D. A. Dorner.

1885. Geheftet 9 Mark
gebd. in Halbfranz 10 Mark 50 Pf.



Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.